禅者的思索

（日）铃木大拙 著

未也 译





禅者的思索

〔日〕铃木大拙 著
未也 译

中国青年出版社

禅者的思索

〔日〕 铃木大拙 著 未也 译

*

中国青年出版社 出版 发行

中国青年出版社印刷厂印刷　新华书店经销

*

787×1092　1/32　7.25印张　2插页　128千字

1989年10月北京第1版　1989年10月北京第1次印刷

印数1—6,000册　定价3.65元

内容提要

《禅的真髓》、《禅者的思索》是日本现代禅学大师铃木大拙的两部力作。

《禅的真髓》通过对禅的界说的明确，阐释了神秘、幽玄的东方文化风采；通过对禅的境界的描绘，肯定了恬静、达观的东方精神品格；通过对禅的价值的分析，弘扬了自在自为的生活情怀；通过对禅的修习要旨的讲解，强调了修心养性的必要及必需。纷乱、繁杂的现代生活把苦闷、迷惘、疲惫带给了现代人。社会、自然、他人乃至自我愈来愈束缚着现代人，现代人渐渐成为了社会、自然、他人乃至自己的奴隶。如何摆脱束缚和奴役是摆在现代人面前的十分严肃和迫切的问题。《禅者的思索》通过论述禅在现代社会中的地位和作用，指出了现代人在以大机器工业生产为基础的生存状态下如何保持完整的人格，通过论述禅与自然及其他生物的关系，标明了现代人在日益缩小的生存空间中如何重新获得无限的自由。全部现代禅学都是关于人生解脱的学说。《禅者的思索》和《禅的真髓》是现代禅学之萃。

目　录

序

方立天

本世纪以来，世界上一些宗教形态发生了很大的变化，其中值得注意的是，带着东方文化神秘幽玄色彩和东方诸民族达观恬静精神的佛教“禅”走进了西方世界。这种现象一方面固然是缘于禅的独特的内容和形式，另一方面也有赖于一批致力于向西方弘扬禅学的热诚之士。日本的铃木大拙便是其中最有代表性的人物之一。

铃木大拙著述甚丰，其关于禅的思想也颇有见地。但基本上还是同中国的禅宗思想一脉相承的。中国禅宗主张“不立文字”、“教外别传”，提倡“直指人心”、“见性成佛”。禅宗南宗创始人慧能，更是鼓吹“顿悟”之法，强调“自我完善”，所谓“自性迷，佛即众生；自性悟，众生即佛。”认为获“大道”、得“正觉”乃在一念之间。众生与本性只要一念相应，能够自我

体认本心，便可成佛。铃木大拙继承了这种"修心"、"见性"的传统，只是在阐释禅的基本教理的同时，自觉地运用禅理去分析现代社会中人与自然、人与社会、人与他人、人与自我等诸般关系，从而使禅在新的历史条件下达到了"体"与"用"的有机统一。这也是铃木大拙有关禅思想的一个显著特点。

《禅的真髓》和《一个禅者的思索》是铃木大拙的两部力作。前者可以代表"体"的方面，它详细地界说了禅，论述了禅的境界、禅的价值；以及禅的修习方法。后者可以代表"用"的方面，阐述了禅在现代化社会中的地位；禅对人的信仰及人精神修养的建设性作用；禅关于人与自然、生物关系的处理原则；以及禅的修习方法和禅僧生活的现代意义。上述内容使铃木大拙卓成一大家，当然，对于铃木大拙的一家之言，读者自会进行思索、辨别的。

未也同志治学勤奋刻苦，近来把铃木大拙的这两部禅学著作认真译出，并把它们合编在一起。此书将有助于人们了解佛教禅学的演化和发展，也有助于人们进一步理解深受禅学影响的传统中国文化，特为之序。

一九八八年九月十日

于北京中国人民大学哲学系

禅的真髓①

绪　论

在漫长的两千余年的发展期间，佛教曾经有过一次巨大的变化，即形成了一种与原始佛教迥异的佛教形态，其结果是“大乘”的产生并和“小乘”历史性地分道扬镳了。但是，如果追本溯源，那具有种种“相”的大乘佛教，其创始者也还是印度的释迦牟尼。后来，佛教在中国、朝鲜、日本的次第的传播，因袭的便是从印度本土及西域来的传导者的事业。当然，佛教在这几个国家里，关于人生信仰及其它方面都有或大或小的差异和变化，特别在深知应该如何适应东土②诸民族宗教要求的中国更是完成了影响深远的发展和变革。但这一切都是以适应性的传导为前提条件的。东土佛教的特殊构成以及大乘佛教与原始佛教的重大差别只是适应性的必然结果。

关于大乘佛教，有人认为它已经背离了佛教本义。而我以为，凡蕴含生命者，都可以说是有机体，尽管其生存状态千差万别，但都具有有机体的共同属性。如一粒橡籽儿同一棵高大的橡树是全然相异的，但橡籽儿的破壳出土、生成幼苗等

不仅有盎然的异趣，而且在橡籽儿变化的诸相间即在其连续不断的生长过程中，显现了一种共同的特征。同样，原始佛教也便是一粒种子，大乘佛教特别是东土的大乘佛教是那种子在特定的具有某种约束的环境里生长出来的。对此，佛教史学家们曾有过很好的说明。我呢，不想在这里简单地阐述佛教的历史发展过程，更主要的，是寻找同人们密切相关的蓬勃的精神感化力。

在东土发展的佛教诸派中，有一种主张直接继承创始者的真髓和精神的特殊的僧团。它不依赖于任何秘传的典籍，也不举行任何神秘的仪式，而是直接默契佛的心印。在整个佛教中，该教派倡导的方法放射着强烈的异彩，特别在体现精神活力等方面，更有显著的独创。这一教派被称为佛心宗，一般称之为禅，也有称之为“禅那”的(如在中国由于翻译方面的原因有时便称为“禅那”)，但是，禅与“禅那”并非完全一致——这个问题，我想在后章论述——。

在一般的宗教史上，禅或佛心宗占有无与伦比的地位。关于其教义，如果用理论表述，那不妨也可以说是“思索”的神秘主义，即只有经过长时间的训练能够洞察该体系的人才能明白其终极的意义。而且，“洞察”所获得的也不是所谓的知识，而是真实的日常生活的体验。禅的方法是奇异的、不可思议的，或者说是象谜语一样的。如果从概念出发去考察禅，那禅是不合理的，甚至是糊里糊涂、傻里傻气的。有的批评家指责禅是故弄玄虚。其实，禅的方法之所以隐晦或不可思议是因为人类的语言无法充分地表达禅的深邃的真理。禅拒绝逻辑

的解释，只是体会人的内心深处的经验。而在人类经验的范围内，禅的语言却是极其明确的。例如，“煤是黑的”，这无疑是简洁的语句。但是，禅反驳说“煤不是黑的”，这也同样是简洁的语句，而且从真理的彻底性等方面来看，恐怕还是超出前者之上的更为明确的语句。

因此，禅存在于个人的一切经验之中。没有个人的经验的背景，思想便难以传达。孩子们是没有思想的，即便有思想，那也是不明确的、模糊的、与事实不一致甚至相差极远的，因为他们心的机能——即凭藉经验对事物进行思考的机能——尚未发展起来。一般而言，对某一具体事物，如果想得到确实、明了、深刻、能动的理解，必须要有个人的经验，特别是与人生相关联的事物更不能脱离个人的经验。纯然、真实的经验是一切概念的基础。禅便是对作为“基础”的经验倾注了全力。文学、语言学、逻辑学等，尽管也是很有效用的捕捉最深层的“实在”的手段，但是真正说来也还不过是劳动和技巧而已。而且，它们捕捉到最后的“实在”时，其完全的意义也就丧失了。人类的悟性不能源于也不能置于外部的建构之中。但这绝不简单地意味着“神秘化”。神秘化是尚未触及到生命的中心事实、陷入困惑的人们对禅的肤浅、片面的认识。而当突破了概念等外部建构，困惑及其所谓的神秘性便烟消云散了。同时，“悟”也便显现出来了。

事实上，禅与神秘主义有着显著的差异。禅热衷于获得内在的精神的经验。禅不重视经典及对经典的释义，并且对主观主义和个人主义、对权威和客观天启等采取强硬的对抗

的态度。禅的基本方法，即获得精神的体验的最有效的方法是习禅者的坐禅或称“禅那”。一般的神秘主义往往离开强烈的个人的精神体验，只是注重没有根基的意识的突发性。基督徒把祈祷、禁欲、瞑想等手段所获取的结果看作是神的恩惠，佛门弟子却否认这种超自然的活动。这里，我们应该谈一下有关禅者的训练问题。禅者的训练是实际且有组织性的，这在中国的早期禅学中便有所表现，现在则更全备了。因此，禅可以说是具有实际的真正的价值的。禅在高度地思考的同时，又有规律性的、正确的训练，所以对于人类的道德等便会有最丰富、最有效益的领悟。在我们的简单、重复的实际行为里，包涵着十分深邃、微妙的东西，但我们却常常予以忽视。而正是在那“简单、重复的实际行为”里，才能洞察、领悟禅的真正价值。其实，在禅师举起一根手指或人们碰到朋友说“早上好”的过程中，都是可以发现语言表层之下的深刻的思想的。用禅的眼光看，那最实际的便是最意味深长的，而最意味深长的也便是最实际的。禅所采用的训练和组织，就是这种根本经验的结果。

而我所说禅是神秘的原因，是把禅置于东方文化的基调上的。众所周知，神秘主义的基本性质是拒绝逻辑的解析。比较而言，东方的思想方式偏重于整体的把握，西方的思想方式偏重于具体的分析。这样，东方文化可以说是具有神秘性的。一般地，东方精神往往是不确定、朦胧的，西方人很难充分地领会它的深义。就象我们的眼前正摆着一个东西，这是必须正视的事实，可是当我们着手对这东西进行层层剖析时，

它又忽地逃得无影无踪了。禅更是避免直接浅白的分析，与西方人的逻辑的一针见血的精神相差也更远，但却并非故弄玄虚。禅的所谓的曲折隐晦也是东方精神的根本条件。所以，如果要理解东方，首先应该理解这种神秘性；如果要理解禅，更要懂得这种神秘性。

但是，我们必须记住，神秘主义有种种形态，诸如合理的与不合理的、思索的与暗示的、常识的与空想的等。我所说的东方的那种神秘性不是空想的、非合理的、全然脱离逻辑的理解范围的。尽管东方的精神里，存在着静寂、安详、沉默、幽玄和不受任何干扰的东西，但那安详和沉默等绝不意味着怠惰和凝固。沉默不是毫无生气的沙漠，也不是陷入长眠之中的僵尸，更不是神——即坐在绝对、全一的王座上，对过去、现在、未来的事业沉思默想的神——的沉默。那沉默是闪电和轰鸣中的"雷鸣的沉默"。这样的沉默贯穿着东方的一切。我就是在这种意义上说东方文化是神秘的。这样，如果使佛教在东方得到发展，充实人们的精神要求，就必须发展禅。印度人是神秘的。但是，他们的神秘还是思索的、默想的并且复杂的。而且，他们对于周围世界也缺乏切实的感受。与此相反，东方的神秘是直接的、简洁明快的。禅便是那东方的神秘的东西。

在中国和日本佛教的其它宗派中，都有显明的印度佛教的影响。其形而上学的复杂性、冗长的文词、高度抽象的推理、透入实相的洞察及关于人、事的解释都源于印度而非中国和日本所固有的。象真言宗，有极其复杂的仪式，还有对宇宙

进行说明的"曼陀罗"。这样的错杂难解的哲学网,如果没有印度思想的影响，那是不会在中国人和日本人的思想中浮现出来的。另外,象天台宗、华严宗的概念的抽象性和逻辑的严密性也是令人吃惊的,而禅却有着单纯、直接、务实的倾向。禅同日常生活密切关联的程度也是佛教其它宗派所不能比的。禅的主要思想无疑是一般佛教中派生出来的,但这"派生"是同以中国、日本为代表的东土民众的特殊性相适应、相一致的,即摆脱了理性的道路而走上了务实的道路。这样,我们也许可以断言:在所有的哲学和宗教中,禅是最具有东方的生命现象的结构或结晶的。

何 谓 禅

对禅的问题作一些详细的说明之前，我想有必要先回答批评家有关禅的两、三个质疑。

禅是关于“智”的、形而上学的高尚幽玄的哲学体系吗？在绪论中，我曾表述过禅蕴含着所有东方哲学的结晶，但那并不意味着禅是一般意义上的哲学。禅不是建筑在逻辑和分析基础上的哲学。禅恰恰与所有的具有“二元”形式的逻辑的东西完全相反。禅，因为是“心”的完全的整体，所以也有“智”的因素。但是，这“心”绝不是可以割裂的、并且适逢剖析之际便荡然无存的集合物。禅不依据“智”的剖析而施教，也没有固定的教理。在此意义上，禅可以说是无序的。当然，有些禅师也有一、两个施教的方法，但那只是他们自己为了便于习禅所置，而并非禅所固有。禅本身没有经典的、独断的教义。如果一定要说禅有什么训诫，那也都是从人们各自的心中产生出来的。禅只是指引道路。如果说指引道路也是训诫，那禅便有训诫。除此之外，我们通常所说的基本教义和哲学，那在禅中

是全然没有的。

但是，禅却不是虚无主义。一般而言，虚无主义没有任何目标、方向，一味地否定、破坏（包括否定、破坏自己）。而禅的无哲学、否定教义的权威性、废弃传统经典，是有积极、肯定的意义的。这一点，我在后文再继续解释、说明。

禅是宗教吗？从一般的思维形式看，禅不是宗教。禅没有必须崇拜的神，没有必须遵守的仪式，也没有作为教徒死后归宿的天堂和地狱，更没有什么灵魂。禅是真正自由的。

这里，说禅是无神的，虔诚的读者或许会感到惊讶。其实，对于禅而言，无神并非否定神的存在。“肯定”与“否定”不是禅所关心的问题。事实上，否定一个事物时，其否定中往往肯定了被否定的事物。反之，肯定也是如此。因此，禅回避这些逻辑的形式，禅只是希望于相对的“无”中有更高的发见。如果说那“更高的发见”也是一种“肯定”，那禅便是有“肯定”的，只是禅所肯定的不是象犹太人和基督教徒们所肯定的那样的神。同禅不是哲学的理由一样，禅也不是宗教。

当然，在禅寺里也有佛陀、菩萨、天龙八部③和其他的神像等。但这些不过是木头、石头和金属的排列而已，如同我们庭院里盛开的茶花和悬挂的灯笼一样。如果你喜欢茶花，那禅也许会让你对茶花顶礼膜拜，因为在禅中，这并不是重要的事情。至于象给佛教中的众神奉献鲜花、净水，还有基督教的圣餐等，在禅看来，也只是和侍弄茶花相同的宗教行为。

人们常说具有宗教信仰的人会多行功德，或者说在神圣的思想指引下会有敬虔的言行，可这一切，用禅的眼睛观之，

却都是非自然的，都是人的做作。禅曾经大胆地宣告：清净的行者不能进入涅槃，破戒的比丘也不能落入地狱。禅是人的精神。禅相信人的内在的清洁和善。外在的附加物无论多或少，都会破坏禅的精神的完整性。在此意义上，禅是反抗宗教传统的。

然而，禅的无宗教，仅仅是外观方面的。真正具有宗教热情的人，也许会在禅的大胆奔放的声明里发现丰富的宗教精神。但如果据此认为那宗教精神是和基督教、伊斯兰教相同，那就大错特错了。在此，我举一个例子，释迦牟尼诞生时，周行七步，目顾四方，然后一手指天一手指地说："天上天下唯我独尊。"禅宗云门派创始人文偃禅师对此批评道："我当时若见，一棒打杀与狗子吃却，贵图天下太平。"④人们也许会以为，文偃禅师作为一个精神领导者是不应该说诸如此类的话的。不过，另有一位禅师却赞成文偃，说那是真正的向全世界奉献全身心的语言，还说那也正表达了对佛陀的真诚的怀念。

禅是不能同所谓的宗教新思潮、基督教信仰疗法及印度苦行僧的瞑想混为一谈的。坐禅和瞑想、默祷也更不一致。当然，在习禅者中，也有人去深入研究宗教和哲学方面的问题，但这是偶然的事情，而并非由禅的本质所决定。禅的洞察是要明心见性、统一心物，其目的是实现"心"的解放。禅的修行、达观也是为了洞开人的"心"眼。因此，禅是高于一般意义的瞑想和"禅那"的。

通常所谓的进入瞑想，是必须要把"想"集中在某一事物

上，例如一个神、神的无限的爱，或物的非永恒性等。禅竭力回避这样的瞑想。禅是自由的，而瞑想一旦有了人为集中的事物，那便不是心的本来的自在的活动，也便不是自由的了。试想天空中的鸟、水中的鱼还会瞑想什么呢？难道有了遥遥飞翔和悠悠闲游还不够么？可是，人呢，却往往希望能和神融为一体，或者希望能进入虚无的人生境界，而现实生活状态与那希望又相差得太远。这样，关于神的慈爱、地狱的火焰等的瞑想也就很迷人了。

基督教可以称作一神教，吠陀⑤可以称作多神教，禅却不能有同样形式的判断。这一方面意味着禅既不是一神教也不是多神教；另一方面即更主要的还意味着禅与一神教或多神教没有必然联系，所以关于禅与一神教或多神教的关系的表述本身就没有意义。在禅中，没有值得把“想”集中起来的事物，也没有把“想”集中起来的必要，因为那都是空中浮云。一神教或多神教都无法为禅提供可以集中瞑想的问题，因此也便无法存在于禅中。我们可以假设禅是一神教，那样，习禅者便要去瞑想一个能把所有的差别和不平等消融在神圣光辉里的“全一”。然而，事实上，禅却说：“万法归一，一归何处？”禅追求“心”的自由。“心”的自由是没有任何羁绊的。而关于“全一”等的瞑想都是那自由的障碍和陷阱。

那么，禅是把一条狗、三斤麻奉为神来集中瞑想吗？如果真的如此，那火便是冰，冰便是火，而禅是应该有冷在火中、热在冰中的感觉的。就象在寒风凛烈的冬日，有人冷得发颤，有人却试图逃避燥热的火炉，因为情感毕竟是经验事实并且不

拘于我们通常所谓的道理。因此，禅不要求我们躯体（骨和肉）之外的什么东西，或者说禅是不否定物质的实在性和事物的特殊性的。

这样，如果说禅也提倡瞑想，那就是主张去看一切事物的本来的样子，如乌鸦总是黑的，雪总是白的等。而我们通常所说的瞑想，一般都是抽象的意义，即远离具体的人和事，把"心"集中在高度抽象、高度概括的命题上。禅的瞑想不是那样的瞑想。禅的瞑想是把自己彻底地没入具体的事物之中。因此，禅的修行与一般宗教的修行全然不同。一般宗教的修行都是为虔诚的信徒精心编织出一些虚幻的东西。此类的精神修行同主张五停心观、不净观、六随念、十遍处的小乘佛教的观⑥法有相通之处。对此，我不想妄加评论，每一种宗教、每一个宗教派别都有其存在的理由。但是，我想澄清在"修行"问题上对禅的两种误解。《日本的宗教》的作者认为：禅意味着沉溺于"心的杀戮"和怠惰的瞑想里。所谓"心的杀戮"，我想大概是说禅把"心"集中于某一具体事物，便昏昏沉沉，即扼杀了"心"的活动。另有《日本的宗教研究》的作者则断定禅是神秘的自我陶醉。他的所谓"陶醉"的语义很不明确，也许是指"大我"的陶醉吧，即认为禅是过度地没入了作为无数个体世界的终极实在——"大我"——里。这两种见解都很肤浅，都是从外观来剖析禅。而禅在外观上非常朦胧、复杂、难解。应该说，无论如何，对禅的剖析终究是愚蠢的。实际上，如果不经过几年热心的体会，连正确或近似正确的观察都是无法做到的。因此，禅的本来的精神与这两种见解绝不相同。在禅看来，三

界无物，何处求心？四大皆空，何处见佛？而道路不是正展现在你的面前么？你还想探求什么呢？从某种意义上，也许因为瞬间的踌躇，禅便永远地丧失了。而过去、现在、未来的一切佛陀或许能再得，可禅却已经是远在千里之外了。所谓"心的杀戮"和"自我陶醉"其实正是与禅相差极远的。也许还有的批评家认为禅是象催眠术那样使"心"陷入无意识状态。这也依然是从外观的角度来看禅。但这样的看法同时还暗示着另外一种解释，即如果"心"陷入无意识状态，便会在绝对空虚中泯灭，于是，主体也便会冻结于非意识的客观世界里。由于这样的看法和暗示，我们对禅的理解就不得不再踏出一步了，也就是说必须穿过那个"绝对空虚"，必须把主体从无意识的状态中唤醒。而当"自我陶醉"转变为"自我觉醒"时，对禅就会有所领悟。另外，如果说"心"被"杀"了，那也必须找到"凶手"。这样，才会有真实的禅。因为"心"被杀了，生命消散了，当然也就不会有禅了。至于说"再生"、从梦中醒来、起死回生等，那都是醉汉的胡言。总之，我们必须睁开眼睛、在具体的现实的环境中去看禅。否则，即便是把禅抓到了手里那也是不确实的。

关于禅的质疑和批评，还有不少，我不想一一例举。但我希望前文所述能使读者有一定的心理准备，以便下面我们从正面的积极的角度谈禅。

禅的基础思想是和"心"的内在活动接触，不依据任何外在的附加物，在可能的范围内选择最直接的道路。因此，禅拒绝一切类似权威的东西，只是树立自身存在的绝对的信念。禅

也拒绝逻辑推理的思维方式，因为这种方式妨碍“心”的自由自在的活动。所谓经典在禅看来也都是假说并且短暂易逝，没有真正的作为终局的目的。禅的目的由“生”即生命的中心事实构成，而目的的实现必须凭藉直接、真实的方法。毫无疑问，禅的本体具有广大而又深邃的佛教精神，禅自己也声称其精神是佛教精神，但是，如果把禅的内质和方法联系起来考察，那禅是具有一切的宗教精神和所有的哲学精神的。这里，“宗教精神”与宗教、“哲学精神”与哲学是截然不同的两组概念。这样，当彻底地理解了禅的时候，就是理解了宇宙的一切，“心”就会得到绝对的和平，人也就会自然而又正确地从事各自的生活。试想人达到了这种境界，还会要求什么呢？

在宗教史上，禅的神秘主义色彩并不是十分浓郁的。禅确实有自己的神秘之处，但其神秘源于实际的生活之中。象青山白云、晓风残月；象辉煌的太阳，盛开的鲜花；象室内时钟的嘀嗒，户外突然传来的鼓乐声等，其意义对禅而言都是神秘的。也就是说，禅的神秘是从普通的、人们视而不见的事物中发现盎然的异趣。过去曾有一位禅师，当有人问他什么是禅时，他回答说“平常心”即是禅。这不是很简明的回答么？禅没有宗派的偏见和隔阂。在禅中，基督教徒和佛家弟子也能携起手来，就象大鱼和小鱼在海里和睦共生一样。禅是大海。禅是空气。禅是山，是雷和闪电。禅也是春花、夏雨、冬雪。禅更是人。或者也可以说禅有仪式、传统、附加物，但禅的中心事实是“生活”。这是禅最独具的特点。明白了这一点，人们就会直视终极的事实而不会被什么东西所困惑了。

一般的神秘主义远离人的日常生活。禅对此做了必要的修正，把神秘主义从迷幻的天空引降到坚实的大地上。禅确认日常生活的事实。禅显现在最平凡、最普通、最平稳的人的生活里。禅是为了发现日常生活的事实才进行“心”的训练。因为是进行“心”的训练，所以禅的位置往往是十分重要的，在日本，甚至可以说是无与伦比的。禅在每时每刻都向人敞开最大的秘密。当人的“心”被洞开时，就会在运动的每一个瞬间里都能拥抱无限的空间，并且会象进人“伊甸园”一样得到无限的快乐。但是，禅的这种精神功效不是依据什么教理实现的，而是凭藉人和物的直接的融合。

禅是实际的、平凡的、活生生的。禅的表达方式、方法也是独创的、别具一格的。其方式方法有其存在的基础和理由，局外人可能莫名其妙，当事者却可能心有所悟。

圆悟曾说：“不登泰山，不知天之高；不涉沧溟，不知海之阔。此乃区中之论也。若是，其中人天在一粒粟米中，海在一毫毛头上。浮幢王华。藏界尽在眉毛眼睫间。且道此个人什么处安身立命。还委悉么？”⑦我想，这正说明了禅是什么。禅正放在你的面前，在这一瞬间，一切都交给你。不是么？也许一个聪明的人凭一言便足以彻悟真理。但如果那一言是错误的，那恐怕会走上相反的道路。至于文字和其它的理论陈述等，离真理就可能更远了。一般地，禅的真理是潜藏在每一个人的心中的。因此，应当自求“心”的开悟，不要求助他人、他物。这样，“心”便会是自由、静寂、充实的，而万事万物便都会被吸进一种永恒的光芒里。其中，主观和客观全都沉默了，

人们忘却了需要、超越了理智、斩断了迷执，并且深入到佛陀的“心”中。除此之外的所谓“实在”及其获取“实在”的方法则都是虚妄的。故此，菩提达摩从西域来时，便主张“不立文字”、“直指人心”、“见性成佛”。禅不依靠文字、言语、经典，只是直接地把握生命事实的核心，求得“心”的安住。当“心”散乱时，“物”便显现，思念便纷涌，魔性便呼之欲出，迷执也便成为支配一切的力量，而禅也便永远地失去了，失去了也便永远不再回来。

贤明的石霜禅师说：“休去，歇去，冷湫湫地去，一念万年去，寒灰枯木去，古庙香炉去，一条白练去。”⑧即止住唇舌的鼓噪，使“心”象一条洁净的白练，使思念永远象死灰、枯树。从表面看，这似乎是一种寂灭无为的情怀，但其实是确切的素朴、纯真的信仰。如果你能在这信仰下修习并进入宁静和无妄的状态，那所有的生命的幻影、所有的界限便全都远去了，只剩下一片永恒的安谧。所谓“四大”⑨和“五蕴”⑩的重荷消失了，只有轻松、平易和自由。也就是说，妨碍你存在的各种束缚全都解脱了。“物”的实相也已经在你的透彻的洞察中了。你的“真我”显现了，你的本来面目暴露无遗。你的“体”和“命”，你的最深处的“自我”也都清晰明晓了。于是，你得到了和平、安乐、无为和不知道应该如何表达的喜悦。一切的“有”都是你的“有”，一切的机会都任你选取。而且，你一旦获得了，便是永远的获得，在终局到来时也不会丧失。当然，这里的“获得”不是一般意义的关于某种物品的获得，而是得而无得、无得而得。

禅与虚无主义

六祖慧能是禅宗史上的重要人物。实际上，他也是中国禅宗的正式建立者。自慧能以后，禅宗的影响渐渐扩大，终成显学。起初，慧能的禅学思想主要表现在他的一个名偈里。五祖弘忍为了确定继承人，令弟子们"随意述一偈，若语言冥符，则衣法皆付"。其时，神秀学通内外，又位居上座，素为众僧所推崇，他在廊壁上书写一偈："身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，勿使惹尘埃。"对此，慧能作偈答道："菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃。"⑪比较起来，弘忍认为慧能彻悟了禅的神髓，足能继承他的衣钵。弘忍的这番认可在事实上表示了慧能的偈是禅的真正的精神，并且可以作为禅的传统发扬下去。这样，由于初看慧能的偈中传达了一种"虚无"的思想，世上便有许多人认为禅的本体就是"虚无"，禅宗也就是宣扬虚无主义。本章试图对此予以阐释。

的确，在禅文献中，是有"虚无"的教理即关于"空"的学说的记述。在一般的通晓佛教的学者中，也有不少人认为禅就

是修习中观学派的“三论”哲学。所谓“三论”是龙树的《中论》、提婆的《百论》和《十二门论》，其中哪一“论”都可以构成“空”论的主要教理。因为龙树作为中观学派的创立者是在《般若经》的名称下对中观学派的经典进行分类的，所以，中观学派的哲学思想与般若教义也往往被看作是同一的。甚至有的学者认为禅完全属于中观学派，换言之，即认为禅归根结底是一种主张“空”论的思想体系。

这种观点，在某种意义上，虽然还流于表面，但似乎也并非全无道理。例如，慧海初习禅时，曾为求佛法去江西参拜马祖，马祖说：“自家宝藏不顾，抛家散走作什么？我这里一物也无，求什么佛法？”慧海不明白，又问：“阿那个是慧海自家宝藏？”马祖说：“即今问我者，是汝宝藏，一切具足，更无欠少，使用自在，何假向外求觅？”慧海开悟了，后来，他对自己的弟子说：“我不会禅，并无一法可示于人，故不劳汝久立，且自歇去。”⑫慧海和马祖的话表明佛法是“无”，禅也是“无”，而到外部世界探求更是“无”，因为悟只能从自己的心中产生出来，要想得到它，除了唤醒自己的内心没有别的方法。《楞伽师资记》也说禅的真理不是文字言诠，其原本是“无”，是无所得，而若说“有”，那便不是真正的禅了，“圣道幽通，言诠之所不逮；法身空寂，见闻之所不及。即文字语言，徒劳设施也”。⑬类似的论述也表现在禅学内容构成的其它方面，如关于“云何是常不离佛”，即如何能常与佛陀在一起的问题，则有这样的回答：“心无起灭，对境寂然，一切时中，毕竟空寂，即是常不离佛。”⑭而关于“中道”问题的表述，“无”的精神似乎就更明显

了："云何是中道：无中间，亦无二边，即中道也。云何是二边？为有彼心，有此心，即是二边。云何名彼心此心？外缚声色，名为彼心，内起妄念，名为此心，若于外不染色，即名无彼心，内不生妄念，即名无此心，此非二边也。心既无二边，中亦何有哉？得如是者，即名中道，真如来道；如来道者，即一切觉人解脱也。"⑮这样的思想印迹或许可以追溯到菩提达摩那里。据禅文献记载，菩提达摩初来东土时，曾得梁武帝接见，梁武帝问："朕即位已来，造寺写经，度僧不可胜纪，有何功德？"达摩答："并无功德。"梁武帝问："何以无功德？"达摩说："此但人天小果，有漏之因，如影随形，虽有非实。"梁武帝又问："如何是真功德？"达摩答："净智妙圆，体自空寂，如是功德，不以世求。"接着，梁武帝又问："如何是圣谛第一义？"达摩说："廓然无圣。"⑯所谓"功德"和"圣教第一义"即佛法的终极意义都是佛教中十分重要的问题，然而，菩提达摩的回答是"无"。另外，更值得注意的是《般若经》。在大乘文籍中，属于般若的经典几乎都渗透着"空"的思想，不习惯其思考方式的人一定会感到吃惊和困惑。为了说明这一点，我们不妨再引述一段话。这段话在《般若经》中是很简单、很有概括性的，也是禅寺里的僧侣们常常诵读的："舍利子！色不异空，空不异色。色即是空，空即是色。受、想、行、识亦复如是。舍利子！诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减。是故，空中无色，无受、想、行、识，无眼、耳、鼻、舌、身、意，无色、声、香、味、触、法，无眼界，乃至无意识界。无无明，亦无无明尽。无老、死，亦无老、死尽。无苦集灭道，无智亦无得。以无所得故，菩提

萨埵[17]依般若波罗蜜多[18]故，心无挂碍，无挂碍故无有恐怖，远颠倒梦想，究竟涅槃。三世诸佛依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三提。[19] 故知，般若波罗蜜多，是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等[20]咒，能除一切苦，真实不虚。”

综合上述引文，如果单纯地从观念形态来考察，那都有“空”、“无”、“寂静”、“不可思议”等寂灭思想，即在这里，禅的本体、禅的境界以及禅的修习方法似乎都是“虚无”。这样，对禅抱有希望的读者们或许会感到难以接受。任何一个具有宗教热情的人都想得到某种庇佑，都想使不安定的内心能有所安慰和寄托，可禅竟然是彻头彻尾的虚无主义。而批评家们也当然有理由攻击禅是一味地鼓吹“否定”了。但是，如果深入领会并联系禅的实际，那这“攻击”就大错特错了。无论如何，禅的目标是把握生命的中心事实，而这生命的中心事实不是理性的手术台所能担当的。为此，禅必须要不断地否定。然而，否定不是禅的精神。只是因为人们习惯了思维的二元性，才往往认为禅是否定。因此，我们必须要从根底上矫正这种理性的谬误。禅主张自然而然，即所谓“‘是’即‘非’，其为‘非’，又何其为‘非’？”可是，人们却认为禅是否定一切的，然后又探询禅还剩有什么。这怎么能彻悟禅呢。这种情况，如果是学生，那恐怕会遭到师长严厉的喝斥：你！蠢货！说什么?！也许还要挨一巴掌。对此，人们往往以为是师长不能回答问题又没有办法逃避而恼羞成怒。然而，领悟了禅的真正精神的人，则知道那一击是非常认真的。那里没有否定，也没有肯定，只有简明的事实和纯粹的经验，只有我们的实在和思

想的基础存在着。那里，也可以发现人的“心”的活动所渴望的“寂静”和“空”。我们不能被外在的、传统的东西所迷惑。禅不能装进口袋里和挂在口头上，禅必须要用“心”来参悟。

禅必须要运用否定，因为无明就象汗水浸湿衣裳一样纠缠着人们的“心”。无明是逻辑的二元主义的别名。象白的是雪、黑的是乌就是无明的语言表述方式。而我们如果想彻悟“物”的真理，就必须要在不假人工的地方，在意识尚未觉醒的地方，在“心”和自身保持同一性的地方，即在静谧和空虚里才能有所发见。这样，禅的否定便是进入更高一层意义的肯定，即绝对肯定的境界中了。从本体的状态看，雪是白的，乌是黑的，但是，禅说雪不是白的，乌不是黑的。禅这样说，并不是否定那个本体，而是提醒人们不要被“物”的表相所迷惑，要透过逻辑的判断形式去彻悟“物”的真理。可是，我们很多人都被无明的阴云蒙住了心眼，只是疲奔于表相的判定之中而不能深入反省。结果，禅也就只好是彻头彻尾的虚无主义了。对此，禅师们是怎样做的呢？黄檗在寺院里拜佛时，其弟子过来讯问：“不著佛求，不著法求，不著僧求，长老礼佛，当何所求？”弟子的讯问似乎也有道理，因为禅说不求佛、不求法、不求僧。然而，黄檗打了弟子一个耳光，说：“不著佛求，不著法求，不著僧求，常礼如是事。”弟子又问：“用礼何为？”黄檗又是一掌。弟子叫：“太粗生！”黄檗说：“这里是什么所在？说粗说细。”㉑聪明的读者大概会从黄檗粗暴的态度中看到他热心传给弟子的东西。他一边表示了拒绝一切外在的屏障，另一边也把精神方面的充分肯定的东西整体性地抛到弟子的面前。禅的真

谛就是在这里。此外，赵州对一个拜佛的僧人说的话，也体现了禅对拜佛等仪式的基本态度。这位被赵州打了耳光的僧人抗议道："礼佛也是好事。"赵州则说："好事不如无。"㉒如果从表面看，此言此举果真是"虚无"的、破坏偶像的。但如果能领会其中深刻的精神，那也更会明白赵州的"心"已进入一个深远的离却逻辑推理的境界，那个境界里存在着绝对的肯定。

日本近代禅的创立者白隐禅师，年轻时就开始习禅。有一天，他见到了正受长老。那时候，白隐很自负，觉得自己已经彻悟禅了，他同正受长老见面也是为了表现这一点。正受长老问白隐对禅领悟的程度，白隐不高兴地回答："如果你手里能有什么东西，我就说出来给你听。"说着，他脸上还露出了不屑一置的神情。于是，正受长老揪住了白隐的鼻子，并且说："这是什么？它不是被捉在我的手里吗？"我希望读者们能和昔日的白隐一样来考虑正受长老的言行，并且领悟其所肯定的东西究竟是什么。

禅的"虚无"不是全然的否定。禅有其独特的肯定。这种肯定是具体的、自由的、绝对的、无限的。禅永远是"活"着的。禅的全部目的是和生命融合，捕捉人生各个方面的永恒的价值。

百丈曾经问南泉是否有不必说出来的"法"："诸方善知识㉓，还有不说似人底法也无？"南泉说："有。"百丈又问："作么生？"即如果有"法"那是什么"法"呢？南泉回答："不是心，不是佛，不是物。"人们往往把南泉的回答看作是彻底的"空"，但实际上，南泉是通过否定暗示一种绝对的肯定。接下来，两

个人还有几句对话：

“恁么则说似人了也。”百丈说，他认为南泉的回答已经把“法”说出来了。

“某甲㉔即恁么，和尚作么生？”南泉则认为自己没有说“法”，又反问百丈。

“我又不是善知识，争知有说不说底法？”百丈答，又说：“某甲不会，请和尚说。”

“我太煞，与汝说了也。”㉕南泉表示已经说过了，并以此为结论结束了他的话。

由于逻辑的方式不能说明内在的意识状态，而语言也只是单纯的指向工具，因此，论禅或说习禅之前必须要有所体验。禅师们总是先有体验，然后才从事禅的活动。这样，尽管他们的言行初看起来有些不合常理，或者如世人所说有些愚狂、庸琐，但因为有个体的经验为基础，所以其言行的深处也能暗示着真理。这真理囊括整个宇宙的活动，但同时又是十分平凡、十分实际的，就象蚊子飞行时翅膀的翕动一样。明白了这一点，我们也许就不会误解禅师们的言行了，而且还会从中发现一种精神，即没有丝毫虚无痕迹的绝对肯定的精神。

其实，在过去的禅师们那里，已经道破了虚无主义哲学的无效性。有一个僧人问赵州：“一物不将来时如何？”赵州说：“放下着。”僧人反驳道：“一物不将来，放下个什么？”赵州说：“放不下，担取去。”㉖赵州的话暗示了要想达到禅的真理就必须抛弃“空无一物”的观念。一般而言，当断定空无一物即“无”时，佛陀便显现了，但为了佛陀永驻又必须抛弃佛陀即必

须抛弃“无”。这是彻悟禅的唯一的道路。否则，禅便会远远地离开我们。圆悟也曾经大胆地道破虚无主义哲学的无效性，他以为此地不曾有佛出世，也不应当有什么神圣的教义。菩提达摩不曾西来，又哪里有什么“以心传心”？只是因为世人愚妄，总是到自身以外的地方去寻求道路，却不知他们热诚追求的本来就踩在他们的脚下，所以，即便有千般智慧，聪明绝顶，也是徒然。可是我们呢，虽然清清楚楚地看着这些，但是一旦要说看着时，又已经不是在看了。听和说也是如此。听不是在听，说不是在说，知也不是知……结果，便只有“虚无”了。

禅的否定不是逻辑意义的否定，禅的肯定也不是逻辑意义的肯定，因为“本体”不能被人为的思维规则、“是”与“否”的判断形式以及所谓认识论的诸般公式所束缚。但是，人们又往往以这些规则、形式、公式来分析禅，这样，禅也就只好是悖理的了，对禅的种种误解、讹传、恶意的嘲讽乃至冠以虚无主义的非难也便应之而生了。

维摩大士问文殊师利什么是菩萨的不二法门㉗，文殊说："我于一切法，无言说，无示无识，离诸问答，是为菩萨，入不二法门。"接着，文殊又反问维摩："仁者当说何等是菩萨，入不二法门。"维摩却默然不语。其实，维摩回答了，只是他的回答太神秘太高超。一般说来，闭口不言是逃避难题的唯一方法，但对于禅而言，却不是在逃避难题，而是拒绝“是”与“否”的逻辑判断形式。因此，文殊赞叹维摩道："乃至无有语言文字，是菩萨真入不二法门。"㉘在“是”与“否”的二元形式下，禅是不能

明了的。在还有“此和彼”、“我的和你的”等意识的纷扰中，禅也是无法彻悟的。圆悟另有两句话妙到了极处，其意是：天界的门在上开着，不灭的劫火在下燃烧。当沉默无效果时，我想，我们不妨也可以象圆悟这样说。

《维摩经》说：“欲得净土，但净其心。随其心净，即佛土净。”针对此言中“净土”的意义，有一僧人求教于黄檗禅师。黄檗说：“心若清净，何假言说。但无一切心，即名无漏智。汝每日行住坐卧、一切语言，但莫著有为法。出言瞬目，尽须无漏。如今修行学道者皆著一切声色，何不与我心同虚空去？如枯木石头去，如寒灰死火去，方有少分相应。若不如是，他日尽被阎罗老子拷讯你在。你但离却有无诸法，心如日轮，常在虚空，自然不照而照，岂不是省力底事？到此之时，无栖泊处，即是行诸佛路，便是应无所住而生其心，是你清净法身阿耨多罗三藐三菩提也。”㉙这个回答很耐人寻味，它告诉我们，在得到绝对清净的意识时，可以说是净心。如果说有绝对的清净，那意味着已经超越了“净”与“不净”的二元的形式。如果你的心无论在什么情况下都是“空”，那便得到了清净。可是，如果你考虑所得到的东西，那就又是不净了。在不考虑“净”与“不净”的时候，才会有绝对清净的意识状态。

那么，绝对的清净性便不是在绝对肯定之外了，因为绝对的清净性在超越“净”与“不净”的同时，也是高度综合的统一性。这里，没有否定，也没有矛盾，只有绝对的肯定。禅的目的就是要在各人的日常生活实际中实现“统一”和“肯定”，而不是把人生总结成为五花八门的所谓哲理性的教条。这一

点，在几乎所有的禅文献中，都是很明确的。禅，没有歪理，没有语言游戏，更没有诡辩。世界上再也没有什么东西会比禅更实际更真挚了。

关于禅与虚无主义的关系问题，该说的似乎都已经说了。最后我们再从一本最早的禅学书籍《诸方门人参问》中引述一段话来结束本章。佛教哲学家也是唯识宗学者道光曾拜访慧海禅师，问他修习真理时如何定心。

“禅师，用何心修道？”

慧海说：“老僧无心可用，无道可修。”

“既无心可用、无道可修，云何每日聚众，劝人学禅修道？”道光又问。

慧海接着回答：“老僧尚无卓锥之地，什么处聚众来，老僧无舌，何曾劝人来？”

道光扬高声音斥责：“禅师对面妄语！”

“老僧尚无舌头劝人，焉解妄语。”慧海平静地说。

道光不明白慧海的道理，很失望地说：“某甲却不会禅师语论也。”

“老僧亦不会。”慧海说自己也不明白。

非逻辑的禅

空手把锄头，步行骑水牛，

人从桥上过，桥流水不流。㉚

这个名偈是善慧大士即人们通常熟知的傅大士所作。偈中道出了禅宗弟子胸中见解的要旨。它不是禅的全部，但基本上也表现了禅的主要倾向。因此，希望能从“智”的方面把握禅的真理——假使可能的话——的人，必须要首先领悟这首偈的意义。

从常识的角度看，这首偈充满了不合理性和矛盾性。批评家们也往往以此认定禅杂乱无章、不可理喻。对此，禅并不理睬，因为这首偈的深层意义是常识的观察方法永远也不能领会的。一般而言，所谓常识的观察方法即是逻辑的解释的方法。而我们不能彻悟真理，其原因往往便是过于坚持逻辑的解释。所以，如果我们想对真理、人生有所了悟，那就必须

要放弃迄今未止依然被顽强坚持的逻辑推理方法。也就是说必须从逻辑和偏颇的日常语法的压迫中解脱出来并获得新的观察方法。这首初看似乎不乏矛盾的偈便是主张新的观察方法。

下面再引述一些例证，同样，如果运用常识的观察方法，那这些例证也是不合理的、艰涩不可解的。或许有人以为禅是陷进了绝望的神经错乱之中。有些读者大概也会茫然不知其所云。

“三冬华木秀，九夏雪霜飞。”㉛

“大洋海底红尘起，须弥山顶水横流。”㉜

“虚空驾铁船，岳顶浪涛天。”㉝

“狗子着靴行，猫儿戴纸帽。”㉞

“石牛长吼真空外，木马嘶时月隐山。”㉟

“木鸡衔卵走，燕雀乘虎飞，潭中鱼不现，石女却生儿。”㊱

“抛梭石女辽空响，海底泥牛夜叫频。”㊲

看上述例证，人们也许会有许多疑问。习禅者真的丧失常识了么？禅师们真的如此喜欢“高深莫测”么？如果说它们真的提示了禅的内在的意义，那有什么特征呢？这种不合理的、庸琐的方法能使我们悟到什么呢？

对此，禅的回答是简单的。

禅是为了洞见神秘的人生和玄奥的自然并能得到全新的观点才摒弃一般的逻辑推理方法。因为一般的逻辑推理方法在最深层的精神要求面前毫无作为。

我们经常艰难地挣扎在“A是B”、“A非B”、“A是A”㊳

等命题的思考里。由于我们不能突破理解这些命题的条件，总是觉得这些命题确实是太难解了。但是现在禅说，语言就是语言，语言不是它本身之外的什么东西，当语言同事实相脱离的时候，也就是舍弃语言、回归事实的时候。一般的逻辑推理方法当然有一定的使用价值，当然也可以运用，但却不能超脱其特定的范围，更不能将其作为唯一可以运用的方法。但是，自意识觉醒以来，人们总是依据二元论的方法来解释万事万物的存在基因和发展趋向。这在某些领域里自是无可非议，但在另外一些领域里却是难得要领，特别是在人生和世界的内在意义及内心的和平与幸福等方面更是一筹莫展，或者说只能在暗中摸索、彷徨于迷宫之中，愈来愈困惑。这样，也便难以再向广大的实在的世界迈进一步了。而禅就是在这精神困惑的时刻、在语言无法表述精神境界的深层意义的时刻，象黎明的曙光突然地出现在我们面前。我们开始知道“A”不再是“A”，知道逻辑是偏狭的，并且知道所谓非逻辑的东西其结果往往正是真正的逻辑的东西。这便是“空手把锄头”的意义。

应该说，这是何等痛快的事情啊！本来，把逻辑作为终极的思考方式时，我们被束缚了手脚，也失去了思想的自由，事实更是踪影无存。然而现在一切都改变了。我们成了实在的主人，更主要的是成为自己的主人。语言不再蒙惑我们。我们不再简单地把“锄头”称之为“锄头”，我们所关注的所发现的是物的实相。

斩断这种逻辑的束缚，同时也是心理学上的一次大解放，

即这里不再有精神的断裂。按着所获得的"智"的自由，精神也完全具有了自主性。生与死的苦恼消失了。物的矛盾性、差异性一览无遗。总之，这变化是翻天覆地的，显现了一种象"铁树开花"、"身行雨中而寸帛不湿"那样的境界，在那样的境界里，精神是完美无缺的。

禅所攫取的是事实，而不是语言的、逻辑的、抽象的东西。禅的精髓是直截简明，是生命，是自由。基督教在很多情况下是教导人们心地纯洁，其它宗教大抵也是如此。当然，纯洁并不意味着愚直。而禅更要摆脱理性的烦恼，摆脱巧妙的或者说诡辩的哲学的推理的诱惑，把事实仅仅作为事实来体验，把语言仅仅作为语言来运用。禅也常把心比喻为没有阴影的明镜，这在直接的意义上也是指单纯和洁净，只是禅在具有单纯、洁净的心的同时，还要使一切事物都能在禅的面前得到纯净的映照。如锄头是锄头；锄头又不是锄头。前者是常识的认识，后者是禅，是在前者的基础上再深入一步。前者是对事实的表述，后者是对事实本身的映照。

我们往往是语言和逻辑的奴隶。我们被错综复杂的条件束缚着，象木偶一样地被操纵着，结果，我们不能透入世界、人生及自己的实相。从某种意义上，这种状况是令人悲哀的。为了改变这种状况，或者说如果我们希望知道什么东西有价值、希望看到通往精神幸福的道路，那就必须坚决摆脱束缚我们的种种条件。如果我们想得到健全的世界、想获得人生的内省的观察方法，也必须要摆脱语言和逻辑的奴役。也许这会进人另一个"无明"的深渊，但无论如何，那里可以捕捉到真

正的造物主的精神。而且，那里没有所谓的哲学化、没有人为的做作的手段和方法，更重要的是事实没有被歪曲，人性没有被理性的分析所扼杀。

这样，禅是实际的。禅不关注抽象的论证和辩证法的巧妙解释。“空手拿锄头”便是禅大胆的宣告。禅不讲神和灵魂，禅也不说生命的无限和轮回，禅只用一个最普通的锄头打开了人生所有的秘密。这是通向实在的新的道路。除此以外，禅没有非份之想。当我们踏上了这个新的道路，就会通过领悟石墙缝隙中盛开的一朵小花而领悟整个宇宙。

中世纪一位著名的基督教教父曾经喊道：“可怜的亚里士多德啊！你为异教徒发现了辩证法，你提出的是一种建设和破坏参半的方法，实质上是一种诡异的方法。而且你什么也无法达到。”㊴过去时代的哲学家们对所谓科学的问题倾注了逻辑的智慧和分析的技巧，他们坚持不懈地寻求世界构成的合理性，他们不遗余力地证明万事万物演化的可能性，但由于哲学的“形而上”的性质，他们又远远地离开了问题本身，从而无法作出真实的解释，特别在人生和精神世界等方面更是南辕北辙。结果，他们自己陷入了相互矛盾、相互攻击之中，在漫长的岁月里，始终吵闹不休，但同时，他们又顽强地坚持二元论的完全有效性，对反逻辑证明的宗教等竭尽贬斥、诋毁之能事。对此，那位著名的教父又说：“上帝之子死了，虽然是不合理的，但却是可相信的；埋葬之后又复活了，虽然是不可能的，但却是肯定的。”㊵也就是说，在“不合理的”与“可相信的”、“不可能的”与“肯定的”之间还有一道桥梁。这道桥梁是

非逻辑的，但却是真正永恒的。有一位老禅师举起了一根竹篦，问弟子们是否见到了它。这是发人深省的一问。如果说见到的是竹篦，那就是物的表相，不是禅。如果说没有见到竹篦，那老禅师明明白白地将竹篦出示在面前，也不能作否定的回答，否定了，也不是禅。这似乎很犯难，其实，老禅师是要僧人们作出另外一种超出常规的回答。禅不是浅薄的东西。禅要洞开我们的"第三只"眼睛，以此发现物的奥秘。那个既看见了竹篦又没有看见竹篦的眼睛便是"第三眼"，在这里，即指人所得到的观察事物的非逻辑的思想方法。

禅认为佛陀说教四十九年，舌头却不曾动过。不动舌头说话，这大概是太不合情理了。玄沙对此作了说明，"诸方老宿尽道接物利生，祇如三种病人，汝作么生接？患盲者，拈槌竖拂他又不见；患聋者，语言三昧他又不闻；患哑者，教伊说又说不得。若接不得，佛法无灵验。"㊶这个说明的结果似乎是什么也没有说明，但仔细体会，其中则暗示了至关重要的佛眼。㊷要教化所有的人，那遇到三种病人如何做呢？盲人不能看，聋子不能听，哑巴不能说。如果不能使祂们便利起来，佛法就不是没有灵验么？其实则不然，佛法是有灵验的，这就是"以心传心"。在实际的生活中，我们也许是健康的、正常的，但实质上我们也许是真正的病人。我们有两只眼睛，究竟看到了什么？有两只耳朵，究竟听到了什么？又有一个舌头，到底说了什么？其实是什么也没有看、什么也没有听、什么也没有说。然而那形象、声音、言语又是从何处来的呢？换言之，世界是从何处来的呢？这是一个谜，禅把解开谜底的方法

告诉了我们。一个僧人曾拜访云门文偃，讯问玄沙这段说明的意义。文偃首先命令僧人按佛教的礼仪请安，“汝礼拜著。”随后举起拄杖推打僧人。那僧后退了。文偃说：“汝不是患盲么？”接着，命令僧人靠近前来，“近前来。”僧人遵命近前。文偃又说：“汝不是患聋么？”最后，文偃问那僧人是否领会其中意义，“会么？”僧人回答：“不会。”文偃说：“汝不是患哑么？”㊸至此，那僧人茅塞顿开，他“悟”了。

对于上述的说明和暗示，如果还有疑惑，那再认真体会一下“空手把锄头”这首偈的意义也就应该明晓了。禅为什么如此猛烈地攻击逻辑的东西呢？另外，我们在这里为什么如此这般地论及禅与逻辑的不相容性呢？因为，逻辑对人、对人生的影响太深重了。逻辑已成为人、人生的主要内容，或者说，逻辑就是人、人生，在逻辑之外人便无所适从，人生的意义便无法证明。而如果依据逻辑来描绘完整的人生图画，其结果是人的思维活动必将遵循一个凛然不可侵犯的法则，所谓生命力和自由便难以实现了。即人是“手里拿着锄头，事实上则没有拿着”。甚至二与二之和或三或四也难以断定了。人无法体验事实，只能把人生想象为逻辑和数学上的东西，不然，就是把人生看作一般的动物本能的运动。禅要扭转这种颠倒错乱的状况，告诉人们人生绝不仅仅是心理学、生物学，更不仅仅是逻辑学所能解释的。

除逻辑的方法外，关于人生的事实，还有伦理学的方法。逻辑中有努力和工作的痕迹，这是自觉意识的。伦理学中也带有强烈的自觉意识性。为避免把人生看作一般的动物本能

的运动，伦理学主张人应该为社会和他人作出奉献，这是值得称颂的。但是如果作出奉献的人念念不忘自己的功绩，并且期望将来能得到回报，那他们的行为即便是善的也并不是纯净的。对此，禅是厌恶的。人生是艺术，而且必须完全象艺术那样忘掉自己、失去自己。那里应该没有一点儿人为的努力的痕迹。禅的生活是象鸟在空中飞、鱼在水中游那样自由自在的生活。禅希望得到生命本来的自由，或者说，禅希望的是内在的生活。这是不依赖于任何律法去创造其自由的生活。因此，禅是非逻辑的，也是超伦理的。

大肯定的禅

据禅文献中记载，首山禅师在某一天向弟子们出示了竹篦，问："唤作竹篦即触，不唤作竹篦即背。唤作什么？"㊹即如果说是竹篦，那是肯定；如果说不是竹篦，那是否定；两者都不是禅。可是，如果既不肯定又不否定那该怎么说呢？

这个问题，对致力于抽象的或者其它所谓高深学问研究的人来说，大概是太渺小、太微不足道了。对哲学家及沉缅于深深瞑想的学者而言，竹篦称"是"、称"否"大概也是无足轻重的。但对于习禅者，首山禅师提出的问题却是意味深长。如果真正领会了禅师的心，那可以说是已经踏进禅的门槛了。首山禅师发问后，一个弟子突然跃起上前，从首山手中夺过竹篦弃之于地，反问道："是什么？"对此，首山只回答了一个毫无意义的语词："瞎。"那弟子便豁然顿悟了。

禅是肯定的，只是禅的肯定更高，并且必须超越一般意义上的肯定与否定。然而，人们的心自智能觉醒以来，就被置于逻辑的二元思维的严格控制和训练下，人们已经习惯了抽象

的事物及抽象的证明方式、抽象的语言表述，尽管深受压迫，但要冲破一般的“是”与“否”等二元的思辨方式的界限，却十分困难，在许多人那里，更是连想都不敢想的。而另一方面，被压迫的精神又在不断地呼唤着自由，热切地企盼能够摆脱肯定与否定的束缚进而获得更高意义的绝对的肯定。为此，禅师们多次象首山这样举起了竹篦，希望以此独创的方式引导众生达到新的境界。因此，领会竹篦的意义，对所有渴望获得真正的自由生活的人就都是十分必要的了。

在这里，我们不能说竹篦仅仅是一个普通的竹片。通过它，我们可以发现一切可能的存在和一切可能的经验的要旨。抓住了它，即是抓住了整个宇宙。参透了它，即是参透了“万相”。《华严经》中有两段话很能说明这一点，“一中解无量，无量解于一”、“于一法中解众多法，众多法中解一法”。就是说一法藏万法，万法藏于一法。一法即万法，万法即一法。一法通万法，万法通于一法中。一切的物、一切的存在都是如此。

关于禅的“不合理”性，前文已经论述过了。读者们大概也都明白禅反对形式逻辑的缘由。但是，禅并非以非逻辑自居。对此，我们还应强调一下，仅仅因为逻辑不是人、人生、世界的“最后”（或称“本来”）的东西，禅才主张不能依赖逻辑并超越逻辑。在通常情况下，“是”和“否”等逻辑分析的方法确实很便利，但是一旦碰到人生等“最后”（或称“本来”）的问题却不能做出令人满意的回答了。如果运用“是”，则是“断定”，“断定”是自我限制。如果运用“否”，则是否定，否定是拒绝。限制和拒绝在结局上是同义的，都是扼杀精神的自由。而禅所主张

的绝对肯定是为了精神获得自由，是为了实现人的内在生命的要求。这样，禅反对逻辑的肯、否形式也便理所当然了。

但是，我们却不能忘了，禅的肯定充满活力，并且不以否定为相对条件。不然，禅的肯定便是相对肯定，而生命便失去了独特的创造力，精神呢，也便成为没有血肉的机械的东西了。在自由的生命活动中，其肯定必须是绝对的，是必须要超越所有的条件和界限。首山禅师在捻起竹篦时，就是希望其弟子们能够达到这种绝对肯定的状态。如果这样，即如果能从最深的本体出发，那其弟子们即便怎样回答都是可行的。因此，禅并不仅仅简单地要摆脱理性的囚笼，而更要摆脱一切束缚人们的条件，并要寻求、确立某种新的立场。禅师们出示竹篦及其它身边的什么东西，都是为了这个目的。但是，禅不是虚无主义，竹篦等其它什么东西所显示的意义不意味着在任何一种情况下都要废除语言和逻辑。这一点，是我们从事禅的活动及禅的研究时不能忽视的。

我们再举几个例子。德山禅师每来到禅堂时，必定要携带一根棒子，并对众人说："道得也三十棒，道不得也三十棒。"㊺德山的话暗示了对宗教和道德进行抽象的形而上学的解释是无用的。不过，德山采取的方式和手段确实很辛辣，因此，对于胆怯和敬虔的人来说，禅师的态度未免太粗暴了。然而，当我们睁开眼睛去看生活中的事实，也许就会明白，粗暴么？不！生活事实本身不就是粗野的么？禅师们要直接提供出事实来，怎么能说粗暴呢？同时，因为隐晦和迂回的方法对于事实毫无效验，所以禅师们也必须要直面事实。结果，在"三

十棒"下，心眼被洞开了，绝对肯定的东西从生命的火山上爆发出来。

法演也曾为悟到我们所说的绝对肯定作了垂示。他提出的问题也是如果不使用语言又不沉默那该怎么"说"。的确，禅不仅要摆脱"是"与"否"的判断形式，而且还要进一步发现能沟通"是"与"否"并使两者达到完全一致的新形式。这就是法演所提出的问题的着眼点。另有一位禅师曾指着炭火说："这个是火，你不得唤作火。老僧道了也。"㊻这是为什么呢？禅师可以称火为火，你怎么就不能呢？其实，这位禅师的话和法演的话一样，都是为了把弟子们从逻辑的束缚中解救出来。

所以，我们不能把禅看作是谜一类的东西。禅不是游戏。禅的问题是严肃认真的，如果不能解答那就必须要承受其结果。实际上，每一个人都希望能有自己独特的思想法则，也都希望能无始无终地依据对人生的肯定而获得完全的自由。这样，我们就不能有瞬间的踌躇，捉住事实或者从事实中飘逸而去，这两者之间是不能有选择的。禅的训练方法往往使一般人进退维谷、左右为难。而我们只要抛开逻辑，依据我们超然高迈的心，那便会使自己从进退维谷的境地中解脱出来。

药山开始习禅时曾随石头禅师，他只知道一些佛教的基本常识，而对"顿悟"之法却不甚了了，他请求石头禅师示教，"三乘十二分教某甲粗知，尝闻南方㊼直指人心，见性成佛。实未明了，伏望和尚慈悲指示。"

"恁么也不得，不恁么也不得，恁么不恁么总不得。子作么生？"石头禅师这样回答。其意思是断定无益，否定又无效，那

你该怎么办呢？药山不解石头禅师的意思，默想起来。石头禅师见状，又教药山去拜问江西的马祖禅师，“子因缘不在此，且往马大师处去。”药山遵旨前往马祖那里乞教。马祖说：“我有时教伊扬眉瞬目，有时不教伊扬眉瞬目，有时扬眉瞬目者是，有时扬眉瞬目者不是。子作么生？”听了这几句话，药山的心眼洞开了。他悟到了禅，便向马祖礷谢。马祖问：“你见什么道理便礼拜？”药山说：“某甲在石头处，如蚊子上铁牛。”㊽从表面看，药山的回答似乎令人费解，但其实是有充足的理由。无疑，药山“见”到的“道理”就是绝对肯定，只是他不能用逻辑的语言表述，他只能用“心”来回答。

唐代的宣州刺史陆亘大夫曾问南泉：“古人瓶中养一鹅，鹅渐长大，出瓶不得。如今不得毁瓶，不得损鹅，和尚作么生出得？”这是一个大难题，不毁瓶又不损鹅，那鹅恐怕永远也取不出来吧，正所谓“事难两全”。然而，南泉却凭藉禅达到了“两全”。南泉若无其事地叫了一声“大夫”，陆亘应诺。于是，南泉说：“出也。”㊾这就是南泉取鹅的方法，而陆亘在得到“鹅”的同时也得到了绝对肯定。世上所有的陷阱都是人为的。陆亘也给自己设制了一个陷阱。南泉轻轻的一声呼唤，把陆亘从陷阱中拯救出来。陆亘摆脱了相对条件的束缚，他开解了。关于这一点，香严禅师也曾说：“若论此事，如人上树，口衔树枝，脚不踏枝，手不攀枝，树下忽有人问，如何是祖师西来意？不对他，又违他所问。若对他，又丧身失命。当恁么时作么生得？”㊿香严的话是比喻，其意义与前所述相同。在这种情况下，不能开口又不能沉默，开口势必丧命，沉默也无效果。一般地，

象山中一块峭壁似的沉默或象窗外的花那样无语也不能释禅。沉默，只有在暗示着某种道理时，才会具有与雄辩同等的价值。也就是说，这里，必须要把否定与肯定置于比一般的命题更高的绝对的形态上。

那么，什么是绝对的命题呢？百丈怀海为选大沩山住持叫来了两个弟子，出示净瓶问："不得唤作净瓶，汝唤作什么？"一个弟子回答："不可唤作木楔⑤¹也。"⑤²百丈不满意这个回答。另一个弟子则上前踢倒净瓶，然后一言不发地走了。百丈选中了这个弟子作住持并含笑称赞他。踢倒净瓶的行为意味着什么呢？是绝对肯定么？是的。但是如果我们也效法而为，那却未必能彻悟禅。因为在百丈和弟子中间，行为方式并不重要，重要的是在某种行为方式中"心"与"心"的融合。"心"与"心"的融合就是我所说的绝对的命题。无论如何，形式以及在形式下的重复行为都是禅所厌恶的，因为这是扼杀禅。同样的理由，禅不能做断然的说明，而只有绝对肯定。人生是事实。对事实作任何说明都徒劳无益。说明是一种辩明，而我们的生活是不需要辩明的。活着才有生活，这本身就已经很充分了。我们活着就是一种肯定，其中就有洁白无瑕的禅、就有至精至纯的禅。

在南泉的寺院里，东西两堂为一只猫争执起来。南泉碰上了，对众僧说："道得即救取猫儿，道不得即斩却也。"众僧无言以对，南泉便把猫斩了。适逢赵州外出归，南泉又把前番话语对赵州说，赵州脱下草鞋放到头上飘然而去。南泉叹道："子若在，即救得猫儿。"⑤³这是什么意思呢？可怜的猫为什么惨

遭不幸呢？斩猫不是无宗教无慈悲的行为么？“四大”皆空的僧侣争一只猫干什么？赵州把鞋顶在头上不是发傻么？此外，绝对否定与绝对肯定真是相互对立的么？不！赵州和南泉的行为都是十分认真、十分严肃的，只有不了解其中奥妙，才会有上述疑问。禅不是一种教化，禅要把一切羁绊彻底抛却。另外，如果说众生都能成佛，那死去的猫实际是在南泉的手中得到了超度。

一个僧人问赵州：“万法归一，一归何所？”赵州答：“老僧在青州作得一领布衫，重七斤。”[54]这又是什么意思呢？赵州的法衣和“万法归一”之间存在着必然的联系么？如果说万法归于神，那么神又在何处？神是在赵州那个重七斤的的法衣里么？是的。神是在赵州的法衣里，但神又不仅仅在赵州的法衣里。神无时不在、无处不在，只有在我们被智能束缚的时候，它才变得陌生和难以领会。我们到处求神，而神总是远离我们，因为智能本身是有限制的，神却不能有限制。因此，摆脱智能束缚，跳出“心”的囚笼，是任何一个时代里任何一个渴望自由的人都急欲解决的问题。禅为解决这个问题指示了最佳的道路，这条路就在你自己的脚下。每个人都要有自己的道路，也都要走自己的道路。赵州的话暗示了禅的绝对肯定就在人自己的心中。赵州的法衣毕竟是赵州的。赵州彻悟了禅，并以法衣来表示他对禅的彻悟。你却不一定有法衣，即便有法衣也未必便能彻悟禅。但是，如果你有一颗纯净的心，那便有可能彻悟禅，因为禅是心，不是物。因此，不要盲目地沿袭他人的解决办法，要去发现，要去创造，禅的绝对肯定就在发现和

创造中。禅的真髓也在发现和创造中。据说，俱胝和尚对提问者总是竖起一根手指。随他习禅的童子模仿他，逢人问话也总是竖起一根手指。有人对俱胝说："和尚，童子亦会佛法，凡有问者皆如和尚竖指。"俱胝听此，一日袖中暗藏利刃，召来童子，问："闻你会佛法，是否？"童子说："是。"俱胝问："如何是佛法？"童子竖起手指。俱胝一刀切落那根手指。童子又痛又怕恸哭逃走，俱胝叫住他，问："如何是佛？"童子又习惯地欲竖手指，然而手指已无，他什么也不能表示，他看着手上的空缺，瞬间内心中一片空明，他大彻大悟了[55]。模仿不会有禅，更不会有绝对肯定。绝对肯定存在于个体的经验之中。童子的开悟就是从机械转向了自己的真实、具体的经验。而经验又是人人都具备的。这样说，绝对肯定也就从来没有离开过我们了。经典文献里有这样一个故事，某城"城东有一老母，与佛同生而不欲见佛。每见佛来，即便回避。虽然如此，回顾东西，总皆是佛。遂以手掩面，于十指掌中，亦总是佛"[56]。绝对肯定也是佛陀，是我们无法躲避的，无论我们走到哪里，他总是面对着我们。但是，现在的问题是我们似乎并没有躲避，相反正在苦苦寻求，就象坐在米仓旁却饥火中烧、掉在河里喉咙渴得冒烟儿一样。

综上所述，禅是肯定，但禅的肯定是绝对的肯定。绝对肯定原本在人的心中，但却不是先验的，它是经验的产物。经验是独特的、具体的，所以绝对肯定的发现便不能墨守陈规。禅是自由自在的，绝对肯定也是自由自在的，因此，彻悟绝对肯定的活动也是自由自在的。最后，我们再举一个例子表示一

下禅的绝对肯定。清平初参翠微禅师，问："如何是'西来的'的意？"翠微禅师说："待无人即向汝说。"后无人时，清平说："无人也，请和尚说。"翠微下了禅床，领清平走入竹园，指竹子说："这竿得恁么长，那竿得恁么短？"[57]

实际的禅

关于从"智"或哲学出发来理解禅的无效性，前文中已经反复叙述过了。禅不需要中介物，特别是不需要"智"的中介物。禅是始终如一的训练和经验，而不依赖于任何说明，说明是徒然地浪费时间和精力，我们在说明中也是除了得到偏见外一无所获。禅对于我们，就象要得到糖的甜味必须亲口尝而不能用口说一样。习禅者指月示禅时，没有必要把所指说出来。如果说出来，禅便不存在了，习禅也便失败了。这似乎有些不合条理。然而，迄今为止我们已经经历过多次的失败了。失败告诉我们，所谓"条理"只是障碍。对于禅，我们只有一个办法，即是把自己从各种讨厌的或喜欢的障碍中解放出来。这是无智。[58] 也是笔者的目的地。本章便试图在对问题解释的允许的范围里，尽全力达到这个目的。如上所述，禅被形而上学论及时，对不习惯思索和内省的人来说，禅的结局是费解的。反之亦然。因此，读者们或许会有几分失望的感觉，但我自己却只能从禅本身的方面来说，即从与"智"的见解

相异的方面来说，因为只有这样才是禅。

昔日，南泉问赵州："如何是道?"赵州答："平常心是道。"[59]换言之，你自己的竖信不疑的存在即是禅的真理。我说禅是明晓的、实际的也就是这个意思。禅不谈论什么灵魂，也不干涉一般的生存状态，而是直接诉诸于生命。禅的要旨就是捕捉流动的生命。其中，没有什么惊天动地的东西，也没有高深莫测、全然不可解的东西。我抬起手到桌子旁拿一本书，听着窗外孩子们玩球的嬉笑声，看云儿向近处的森林那边飘去……，我想，禅就在这里，不需要用口来说，更不需要作什么文字说明。我不知道它们有什么理由，也不能说明其理由。当太阳升起时，人们都醒过来，精神饱满地去做自己应该做的事情，这不是很自然么?

因此，菩提达摩在被问到自己是谁时，回答说："不识。"[60]他只有这样回答，他不能自己说明，又不能逃避所问。但更主要的，他自己就是他自己，而不是其它的什么人。他不知道"那是谁或那是什么"之类的问题。理由确实很简单，简单得不能再简单了。南岳参拜六祖慧能时，被问道："甚么物恁么来?"南岳无法回答，只好无语，经过了七、八年的思考，他渐渐地开悟了，无限感慨地说："说似一物即不中。"[61]即如果说是什么东西，那就远离禅的真理了。南岳的意思和菩提达摩的"不识"是相同的。

石头禅师曾经问弟子药山："汝在这里作么?"

药山回答："一物不为。"

"恁么即闲坐也?"

"若闲坐即为也。"

石头禅师继续追问,"汝道不为,不为个什么?"

药山的回答同菩提达摩一样,"千圣亦不识。"[62]

在这个问答中,没有任何不可思议的东西,没有所谓不可知论或神秘主义的色彩,而不过是平易的事实和平易的语言。但是,如果有的读者仍然觉得不可解,那就是他没有获得菩提达摩和药山说话时的"心"的状态。

梁武帝曾经请傅大士讲《金刚经》。傅大士刚刚升座,以尺挥按一下便又下座了。梁武帝茫然不解,他身旁的圣师问:"陛下还会么?"梁武帝说:"不会。"圣师说:"大士讲经竟。"[63]傅大士以无言无语讲解了《金刚经》,即一句话没说便讲完了。这就是无言的哲学家所做的说教。对此,后人评论是真正雄辩的说法。维摩在被问到"菩萨的不二法门"时,也同样以"无言"来回答。对此,后人也评论说维摩的沉默如同一万个惊雷。"无言"不是装聋作哑。但是,值得注意的是,就象一片草叶不能变成青蛙一样,禅是不能模仿的。如果我没有绝对真实的体验,而只是努力闭口不说,那么宇宙的一切骚扰和喧嚣未必会归于绝对全一的沉默。没有独特的创造力,也就没有禅。

理解禅的真理是困难的,然而同时又是容易的。说其是困难的,是因为所谓的理解其实不是理解;说其是容易的,是因为不理解时又是理解。这正如一位禅师所说的那样:佛陀、释迦牟尼、菩提萨埵、弥勒都是不可理喻的,然而又是单纯的匹夫所能领会的。

这样，我们就该明白了禅为什么要回避抽象的和语言的东西了。因为关于神、佛陀、灵魂、无限、“一”及其它诸如此类的语言概念没有任何真实的价值。它们仅仅是语言，是观念，而不能达到禅的真理，相反却屡屡陷入曲解和谬误之中。这是必须要经常戒备的。过去，有的禅师说如果你要开口说佛陀那就把嘴擦得干净些吧。还有的禅师说我最不喜欢听的话中就有佛陀。习禅者为什么要对佛陀采取敌对的态度呢？佛陀不是他们的“神”么？佛陀不是佛门里最高的实在么？他们如此排斥、憎恶佛陀不是大不敬么？其实，他们不是真正地反对佛陀，而只是憎恶一切附着物。

关于“佛陀是谁或是什么”的问题，禅师有多种多样的回答。那究竟是为什么呢？其中一个共同的缘由，即是从外部增添的语言或观念都是诱发虚假、混乱的爱的障碍物。为了拯救我们的心，禅师们才有象下面这样的五彩缤纷或说千奇百怪的回答。

“土身木骨，五彩金装。”[64]

“朝装香，暮换水。”[65]

“干屎橛。”[66]

“东山水上行。”[67]

“不欲说似人。”[68]

“麻三斤。”[69]

“口是祸门。”[70]

“三脚驴子弄蹄行。”[71]

“猫儿上露柱。”[72]

"龟毛兔角。"[73]

"十字路头。"[74]

"锯解秤锤。"[75]

"火烧不燃。"[76]

"铜头铁额。"[77]

"鼻孔长三尺。"[78]

"多年桃核。"[79]

上述引文都是禅文献中记载的关于佛是什么的奇妙回答。如果从概念的明确要求来看,那这些回答恐怕都是不适当的,也不知其所云,也许会觉得这是在捉弄提问者,甚至还会有这样的疑问:禅师们果真是认真地开导习禅者么?这里,重要的是如果要悟到禅那就必须要深入到禅师们"心"的状态中去。这样,便会发现他们回答的新意了。

因为禅是实际的,是必须直接抓住要领而不浪费时间作说明,所以,有关禅的回答也必须简洁明了,即没有婉曲的语法运用,一切都是极其自然并且是瞬间的回答。铜锣被敲打时便立即响动,我们如果犹犹豫豫,那就在还没有捕捉到禅的要旨的瞬间内,永远地失去了禅。禅象电光火石。但是,仅仅迅速也不能有禅。禅是生命的火花自然而然地迸发。禅也更是独创的。因此,要抓住禅的内核,而不要被外在的表象所迷惑。对上述关于"佛陀是什么"的回答,如果依据一般的文字、逻辑来分析解释,那是困难的,也都是误谬的。但是,毫无疑问,这些回答又是关于佛陀的当然指南。指月的"指"只是"指",绝不能变成"月"。这是我们应当永远记住的。但是,危

险的是，我们却常常以“月”来代替“指”，从而也便忘掉了“指”。

然而，在哲学家中，有不少人无论如何也要把上述回答放到文字和逻辑的意义中去考察。这样，便往往莫名其妙地总结出泛神论的东西来了。诚然，如果从神学出发，那大乘佛教特别是禅宗中确实有泛神的影子，这是不容怀疑的。但是如果据此认为象“麻三斤”、“干屎橛”等是宣扬泛神思想，或者认为禅师们是主张把佛陀和麻、木屑、流水、高山、艺术作品等其它东西等同起来，那就大错特错了。山、川、草、木等是泛神论的表象，与禅本身有天壤之别。禅师们的回答与“神”无关，与“泛神”更无关。他们的意图是使弟子们的心从世俗的结论、偏见以及所谓逻辑的解释中解放出来。洞山对“佛陀是什么”的回答是“麻三斤”。因为其时他手中正拿着麻，便以麻来显示佛陀，以图洞开弟子的心眼，其意义是暗示佛陀在所有的事物中都可以得到发现。所以他的回答只是“麻三斤”。他的语言是日常的、平凡的，没有任何形而上学的意义。然而，正是在这样的语言中，禅如泉水喷涌、如蓓蕾在阳光下绽开一样迸现了。因此，如果我们要捕捉“麻三斤”的意义，就必须首先深入到洞山的心底，而不能对他的语言作逻辑的解释。也许在另外的场合里，洞山会作出与“麻三斤”相异甚至相矛盾的回答。对此，哲学家们当然会感到困惑，甚至以为洞山完全不懂常识。然而禅学家们说：雨静悄悄地下，瞧，绿草青青。我想，这也算是对哲学家的回答。这个回答同洞山的“麻三斤”是完全一致的。

如果从泛神论出发，即从神(或称"心"、或称最高"实在")出发去寻求万事万物的同一性，那么神的显现是超然于具体存在之上的。这样看，禅与泛神论也不是同一形态。事实上，禅不是自身之外的什么东西。在禅中没有浪费时间的哲学的议论。然而，哲学也是人生活动的一种表现，所以禅也并非完全彻底地摒弃哲学。如果碰到哲学家来求教，那禅师们也是很高兴地来迎接的。过去，禅师们对所谓的哲学家是比较宽容的，象直率、机敏的临济和德山那样总是很辛辣的禅师并不很多。

公元八、九世纪，禅正兴盛时，大珠慧海曾把有关禅的要谛的问答编纂成书。下面就引述其中的一段问答。一个僧人问大珠慧海。

"言语是心否?"

"言语是缘，不是心。"大珠慧海回答。

"离缘何者是心?"僧人又问。

"离言语无心。"

"离言语既无心。若为是心?"僧人接着再问。

大珠慧海回答："心形无相，非离言语，非不离言语，心常湛然，应用自在。祖师云：'若了心非心，始解心心法。'"生起万物者可以说是法性，也可以说是法身。大珠慧海再进一步说："所言法者，谓众生心，若心生故，一切法生，若心无生，法无从生，亦无名字。迷人不知，法身无象。应物现形，遂唤青青翠竹，总是法身，郁郁黄华，无非般若；黄华若是般若，般若即同无情；翠竹若是法身，法身即同草木；如人吃笋，应总吃法身

也。如此之言，宁堪齿绿，对面迷佛，长劫希求，全体法中，迷而外觅。”⑧0

如果仅仅读前文“非逻辑的禅”和“大肯定的禅”，那也许会认为禅是难以接近的，是远离生活边缘的，另外也是魅惑的、超脱的。但是我们却不能这样认为。禅是平易的，也必须在平易的场合中显现出来。人生是万物的基础。离开人生，任何事物都难以存在。尽管人有哲学，有思想，还有美妙的幻想，但终究不能从人生中逃开去，就象终生观测星辰，但毕竟还得在地上步行。

但是，我们要记住，关于禅的“平易”并不完全等同于一般观念中的“平易”。赵州在某一家寺院问新来的僧人：“曾到此间么?”僧人答：“曾到。”赵州说：“吃茶去。”随后，赵州又问另一个僧人：“曾到此间么?”这位僧人回答：“不曾到。”“吃茶去。”赵州同样劝茶。听此，院主问：“为什么曾到也云吃茶去，不曾到也云吃茶去?”于是，赵州喊：“院主。”院主应喏。“吃茶去。”⑧1赵州又劝院主去吃茶。

赵州从谂是中国唐代最伟大的禅师之一。他对中国禅宗的发展作过很大的贡献。他为了引导他人习禅，在八十岁时依然行脚，长寿至一百二十岁。他关于禅的语言闪烁着金玉般的光辉，有些成为后世著名的公案。某一天，一个僧人求赵州示禅，他问：“如何是佛?”赵州答：“殿里底。”僧人说：“殿里者岂不是泥龛塑像?”赵州说：“是。”僧人执拗地又问：“如何是佛?”赵州依然答：“殿里底。”僧人不明白，恳求道：“学人乍入丛林⑧2，乞师指示。”赵州问：“吃粥了也未?”“吃粥了也。”僧人

答。赵州说："洗钵盂去。"㊳至此，那僧人忽然省悟了。还有关于赵州石桥的问答也是非常有名的。赵州的禅堂附近有一座石桥，常常引人观赏。一天，从外地来了一个僧人，寻问赵州："久向赵州石桥，到来只见略彴。"赵州说："汝只见略彴，且不见石桥。"僧人问："如何是石桥？"赵州答："度驴度马。"僧人又问："如何是略彴？"赵州答："个个度人。"㊴

这些关于人生和自然的问答果真是日常的、微不足道的么？乍看之下，也确实没有高深的哲学问题。这样，我们似乎可以得出禅是非常实际、非常平凡的结论了，或者说禅就是从超然物外的高处向日常茶饭等急转而下的事情。但是，事实远非如此简单。一根线香在我的桌上燃烧，这只是一种琐事么？地震摇晃了富士山，这便是大事情么？不，线香的燃烧是整个三界的燃烧。在我们的意识里总是强调时间和空间时，禅是不能靠近我们的。另外，象我们在假日里过得很枯燥，夜里也不能充分睡眠，这是很简单的事情么？我们必须要了解我们在全部生涯中究竟犯了什么错误。仰山夏日行脚归来，拜访其师沩山。沩山问他夏天做什么去了。仰山说耕田去了。沩山说仰山没有虚度夏天。接着，仰山又问沩山夏日的生活，沩山说吃饭睡觉，仰山说沩山也没有虚度夏天。有一位儒者说"道"在近旁，而人却总是到远方求索。禅与此同感。我们总是喜欢到偏远的地方求禅，特别是喜欢到冷僻的语言和形而上学中求禅。然而禅的真理恰恰就在我们的日常生活中，在具体的平凡的事物里。一个禅僧在禅堂修习了很久，一直没有开悟，一天，他求其师，"某自到来，不蒙指示心要㊵？"

禅师说："自汝到来，吾未尝不指示心要。""何处指示？"禅僧问。禅师说："汝擎茶来，吾为汝接。汝行食来，吾为汝受。汝和南[88]时，吾便低首。何处不指示心要？"[87]这就是禅。禅就是这样要求日常生活的体验。有一首禅诗说：这是多么奇妙啊！这是多么不可思议啊？挑水，劈柴……。禅是平易的。但是，我们却不能在文字学和逻辑学的意义上理解平易，因为文字学和逻辑学中的平易是与高深相对立而言的，是有条件的，是受束缚的，而禅是自由的，所谓禅的平易也应当是自由的。

如果说禅是非逻辑的或"不合理"的，那小心翼翼的读者可能不愿接受或者因此而感到畏惧。可是，用理性的即"合理"的方式方法研究禅，那禅又是辛辣、苛刻、怪异、难解的。这大概是一个很令人苦恼的问题。但是，我想，通过本章所论及的禅的实际的方面，那读者们也许就会理解禅为什么要竭力排斥理性和所谓辩证一类的东西了。禅的真理只能在实际而不能在所谓"不合理"的地方产生出来。但是奇怪的是，禅愈接近实际，有些人（特别是那些"智"者）反倒愈觉得难以趋近、难以理解。这种现象无疑是不正常的，但仔细想来却是习惯性的。在这里，"习惯性"亦是人类的思维机能在几千年的进化中始终没能克服的缺陷。人们常常对眼前的生活漠不关心，而总是觉得美好的事物在远方召唤，就象本来生在地球上却拚命地恭维星辰完美无缺一样。下面，为了进一步表示和强调禅是日常的、单纯的、普遍的、实际的，我们再举两个事例。这两个事例不是概念的延伸，也不是理性的分析，是人的生活

中平凡的事项，也是真正朴实无华的，就象一个人随意地拿起一根木棒或者象一个人在屋子里家具旁轻轻走过或者象一个人喃喃地低叫自己的名字一样。这太普通了，然而禅就在这里，对人类悟性的最深刻的思索也就在这里。石巩曾经讯问弟子："汝还解捉得虚空么?"弟子答："捉得。"石巩又问："作么生捉?"弟子以手向空中抓了一把。石巩说："汝不解捉。"㊽另有盐官曾被一个僧人问："如何是本身卢舍那?"盐官说："与老僧过净瓶来。"僧人把净瓶拿了过来。盐官又说："却安旧处着。"㊾后来一个禅师对此评论说卢舍那佛永在此处，即佛永远在盐官和那僧人平凡的言行里。还有一位禅师每天都三次呼叫侍者，侍者也每次都应喏。这大概是平常得不能再平常的事情吧。但是，也正因为太平常了，人们却无法体会它在禅中有什么意义。为什么呢？我想，这是由于所谓"意义"得自于分析，而禅是不能分析的。禅只是实际的，或者说禅只是事实。事实是万事万物的显现。一个人呼叫，另一个人应答，如此而已。良遂曾从麻谷习禅，有一天，麻谷叫"良遂"，接连叫了三次，良遂也接连回答了三次。麻谷怒喝良遂是傻瓜。但这一怒喝，良遂的心眼却洞开了，他开始悟到禅了。后来，良遂对同门习禅者说凡是你们知道的我都知道，而我所知道的你们却不知道。良遂所知道的到底是什么呢？我想就是事实。事实是禅的最有普遍性的品格。

上述事例都很明了，也都很容易理解。禅的结局并不复杂。禅其实就在"早安"和"谢谢"之中，"请喝茶"便是禅的横溢，就象禅文献中所记载的那样：饿肚子的僧人听到开饭的铜

锣声响便急急地走进饭堂，禅师见此则哈哈大笑。为什么呢？因为僧人们充分地显示了禅、发挥了禅。对于禅，任何事物都是自然的。如果一定要"自然的"还有什么更重要的意义，我想，那就是在其中能够洞开心眼。

然而，这里还有一条危险的道路是禅的研究者一定要避开的。即不能把禅与自然主义混同起来。自然主义是一种只注意人的自然倾向而不追究其缘起和价值的思想潮流。人类的行为与缺乏道德和宗教意识的动物的行为之间是有巨大差异。这一点无可非议。动物不知道改善自己的生存状态，也不会作出任何"价值"方面的努力，而人却恰恰与此相反。石巩有一天在牛橱作活，其师马祖进来了，问他："作什么？"石巩答："牧牛。"马祖又问："作么生牧？"石巩说："一回入草去，蓦鼻拽将回。"马祖赞道："子真牧牛。"⑩这不是自然主义。这里有对工作的勤恳和努力。有一位教师问大珠慧海："和尚修道，还用功否？"慧海答："用功。"教师又问："如何用功？"慧海答："饥来吃饭，困来即眠。"教师说："一切人总如是，同师用功否？"慧海说："不同。"教师再问："何故不同？"慧海说："他吃饭时不肯吃饭，百种须索，睡时不肯睡，千般计较，所以不同也。"⑪这里，如果一定要说禅是自然主义，那也是经过严格训练的自然主义，而不是放荡不羁的自然主义。后者没有自由意志，只是完全依赖来自外部世界的力量，对种种束缚其实是全然无力摆脱。与此相反，禅享受着完全、彻底的自由，换言之，禅是真正自主的。如果用《金刚经》等中的话说，禅即是"无所住"的。如有所住，反受其累。《金刚经》说："应生无所住心。若

心有住，即为非住。”“无所住”意味着超越了一切相对条件（包括善与恶、“南无”与生死、“空”与“不空”等）。

雪峰禅师是中国唐代禅学史上一个大放异彩的人物。他在长年的行脚期间，总是扛着一柄饭勺，厨下的工作是禅堂生活中最普通最低下也最难做的，而他则愿意承担这份工作。雪峰曾从德山习禅，一个僧人问他：“和尚见德山，得个什么，便休去。”雪峰说：“我空手去，空手归。”㉒“雪峰的回答便是“无所住”的实际的说明。还有百丈禅师，群僧聚集起来求他讲解禅的要义。他让僧人先去工作，说工作完后再讲禅。僧人们做完工作，齐来听百丈讲禅，百丈却只是张开双臂一言不发。百丈的行为也是“无所住”的实际的说明，也更是对禅最佳的讲解。

悟　　道

禅的真髓在于获得观察事物的新见地。"新见地"与二元的法则、逻辑的思维习惯无缘。人，生活在同一个世界里，然而对同一事物的观察及其观察结果却往往相差极远。象对同一块石头的称名和理解就未必一致。象喝茶也是如此。喝茶的方式及喝下去后的感受，仅从主观上看，其差异恐怕不止千里。也许一个人的喝茶没有禅，而另一个人却禅意盎然。其原因，我想，前者是在逻辑描绘的圆圈里行动，而后者则恰恰相反。因此，关于禅的新见地，并没有另外新的规则，倒是有一个"新"的语词。

这个"新"的语词就是"悟"。我想，运用它，至少能使我们关于禅的思考便利起来。真正的禅的生活是从"悟"开始的。"悟"，可以说是一种相对于"智"或逻辑分析的直觉和洞察。但是，不管其定义如何，在禅中，"悟"总是意味着为二元的混乱的心所不能领会的世界洞开了。这样，我希望读者能把"悟"看作"心"来考虑一下。若此，我想，我接下来所要谈及的就容易

明白了。

前文说过，一个僧人曾乞求赵州示禅，赵州则问他是否吃了饭，他回答说吃过了，赵州便告诉他“洗钵盂去”。僧人因此开悟。后来，云门文偃对此提出疑义，赵州的话中有特别的训戒么？如果说有，那是什么呢？如果说没有，那僧人究竟悟到了什么呢？翠岩则反驳云门文偃，他说云门说的话全然无用，是画蛇添足，是给宦官描髭。而他的看法与云门不同，他认为那个开悟的僧人是一直走进了地狱。

赵州的一句“洗钵盂去”与僧人的开悟、云门文偃的质疑、翠岩的断案都是什么意思呢？他们果真是相互反驳么？那样，这一切不是都没有益处了么？其实不然。我想，他们都是在指示道路，而那个僧人无论是去地狱还是别的什么地方，其获得的“悟”都决不会是无效用的。

德山熟知《金刚般若经》，因俗姓周，曾有“周金刚”之称，后闻南方禅席颇盛，便有些气不平，说：“出家儿千劫学佛威仪，万劫学佛细行，不得成佛。南方魔子敢言直指人心，见性成佛，我当搂其窟穴，以报佛恩。”于是便带《金刚般若经》经文出走，到了龙潭法堂上说：“久向龙潭，及乎到来，潭又不见，龙又不现。”龙潭禅师说：“子亲到龙潭。”德山无话再说，只好暂且住下。一天晚上，德山于堂内苦思禅的秘密，龙潭禅师说：“更深何不下去？”德山说：“外面黑。”龙潭禅师点燃了纸烛递给德山。德山伸手去接，龙潭禅师又突然把纸烛吹灭了。这时，德山的心突然“悟”了。[93]

百丈怀海曾为马祖道一侍者。有一天，随侍马祖外出，路

闻野鸭声，马祖问："什么声？"百丈答："野鸭声。"良久，马祖又问："适来声向什么处去？"百丈答："飞过去。"马祖扭住了百丈的鼻子，百丈叫痛。马祖怒斥："又道飞过去？"[94]听此一句话，百丈汗流浃背，他"悟"了。

"洗钵盂去"、吹灭纸烛、扭住鼻子与禅有什么关系呢？我们不妨也和云门一样质疑，如果说没有关系，那他们是怎么悟到了禅的真理呢？如果说有关系，那其中关系到底是什么呢？这个"悟"是什么呢？是观察事物的新见地、新方法么？

僧人道谦，在宋代大禅师大慧座下常年习禅，但一直没有开悟。一天，他被命令去远方行脚，时需半年。因为担心妨碍修习，道谦颇不情愿。其时，另一僧人很同情道谦，说要同他一道去，这样可以帮助他，并劝他途中也是可以进行禅的修习的。一天夜里，道谦悄悄去找那位僧人，问他怎样帮助自己修习禅的秘密，而那僧人则说其实没有什么帮助，因为习禅是"自己"的事情。道谦不解。那僧人解释说比方你饿了、渴了，我吃、喝，那你的肚子是不会满足的，另外象大、小便，我也不会为你起什么作用，特别是行路，谁也不会背着你，必须你自己走。听了这个说明，道谦的心眼洞开了，他心中充满了欢喜，一个人上路行脚去了。那么，是什么东西在他的心中闪耀呢？

百丈的弟子香严，于其师殁后，访问同门中的长者沩山。沩山说："我闻汝在百丈先师处，问一答十，问十答百。此是汝聪明灵利，意解识想，生死根本。父母未生时，试道一句看。"香严无法回答，赶紧翻看听百丈示禅时所作的笔记，但没有找

到可以回答沩山的文句，叹道："画饼不可充饥。"随后又请沩山示禅，然而沩山说："我若说似汝，汝已后骂我去。我说底是我底，终不干汝是。"香严很失望，烧掉了笔记本，说："此生不学佛法也。"随即离开沩山，在南阳国师慧忠的墓旁结庵而住。一天，在清除小院里的杂草时，突然碰飞了一个小石子，砸到附近的竹子上，戛然发出声响，草庵周围的静寂被打破了。随着这一声响，他的心中也闪起"悟"的光芒。他欢喜无限，对沩山所提出的问题也全部释然了，并称赞沩山："和尚大慈，恩逾父母。当时若为我说破，何有今日之事?"又作一颂道："一击忘所知，更不假修持。动容扬古路，不堕悄然机。处处无踪迹，声色外威仪。诸方达道者，咸言上上机。"沩山得知，也赞道："此子彻[95]也。"[96]香严终于明白了拒绝说明是沩山真正的热情。如果当时沩山作了说明，那他可能永远也不会"悟"。

禅师们是不能对禅作说明的，更不能有一丝理性的分析。否则，"悟"便不是"悟"，而禅也便不是纯粹经验了。得到禅的唯一途径是"悟"，如果一定要说有向导的话，那也是以暗示来引起习禅者对目的地的注意。捉住物，必须用人各自的手，这样，物才是自己的。关于禅的暗示是普遍存在的，人心成熟了，或者说"悟"成熟了，自己便会落下来，这时，不明确的声音、聪明的言语、花木以及踢石子的琐事，便都是洞开心眼的充分的条件。事实上，也正是这些细微的琐事才是将来不同寻常的结果，就象一根导火线，一旦和火药相接点燃，便会爆发出震动大地的巨响。"悟"的一切原因都在心里，只有等待成熟的机缘。如果心的状态的准备成熟了，那么象鸟的飞翔，

铃儿的响声等平凡的事情都会成为“悟”的机缘。“悟”亦是真我的觉醒。当初，“真我”也并没有隐去，但是由于自身的心眼关闭着，所以没有“悟”。因此，禅不应当有什么“知识”的说明，也不应当有什么示范。从外部引来的知识，不是真正自己的东西，只能说是借来的翅膀。

诗人黄山谷来晦堂禅师处习禅。晦堂禅师说黄山谷既然熟知孔子的话那也应当明白禅了，并且又说自己没有什么隐藏了东西也不知道该怎样教黄山谷。黄山谷想解释一下自己的目的，但晦堂禅师又马上制止了他，不许他说。诗人的儒者的心感到不安了，有些话想说也说不出来。其后，两人在山中散步，路遇野生的桂花，香气弥漫。晦堂禅师问黄山谷是否闻到香气，黄山谷很小心地回答闻到了。于是，晦堂禅师似乎很理直气壮地说：瞧，我没对你隐藏什么吧。这一句暗示，黄山谷“悟”了。

读了上述事例，我想，关于“悟”是什么及什么是心的表现也就很清楚了。但是，也许有的读者接着还会有疑问：读了上述引例，但却想不出有什么收益。因此，关于“悟”，其内容——如果有内容——能不能再明确一下呢？引例虽然有趣，可我们只知道风吹的方向，船的泊港在哪里呢？对此，我想再重申一遍，关于“悟”或禅，不能有任何“智”的说明和揭示。禅同所谓思想一类的东西没有什么必然的联系。“悟”是一种感觉或知觉，但又不是单纯的、个别事物的感觉，而是存在的根本事实的感觉，其终极的目的是自体，即除自体以外没有其它任何目的。因此，赵州说“洗钵盂去”，南泉说这

是一把好镰刀，真锋利。

“悟”，因为是撞击存在的第一事实，所以，“悟”的获得也是最真实最具体的生活与一般人类生活的分野。但是，这里，“悟”的获得必须是彻底的、断然的。临济从黄檗习禅时，曾三度被打，他那时的模样是很惨的，但是一旦开悟了，他就全然变成了另外一个人。他最初曾绝望地喊：“元来黄檗佛无多子。”⑰“悟”后再见黄檗时，他抬手便给黄檗一个耳光，作为三度被打的回报。也许，人们会以为临济无礼又傲慢，但其实临济的无礼源于他的“悟”，他的无礼也是对禅的一种暗示，因此，黄檗欣然领受了这个耳光。

德山在龙潭开悟后，便把时时带在身边的《金刚经》烧掉了，无限感慨地说：“穷诸玄辩，若一毫置于太虚。竭世枢机，似一滴投于巨壑。”⑱

“野鸭子”事件的第二天，马祖升堂讲禅，刚刚坐下，百丈即过来卷起席子。马祖下座后，带百丈至方丈，问：“适来要举转因缘，你为什么卷却簟？”百丈答：“为某甲鼻头痛。”马祖又问：“你什么处去来？”百丈说：“昨日偶有出入，不及参随。”⑲这一句话说完，马祖便知道百丈“悟”了。

也就是说，由于“悟”的获得，人的心发生了变化。得到“悟”前，人软弱无力，就象彷徨于无边沙漠之中的旅行者。而得到“悟”后，则又象一个拥有绝对权力的君主。他们自己成了主人，不再是任何人或物的奴隶了。

结合上述关于“悟”的引例，接下来，我想谈一下“悟”的几个要点。

（一）人们常常把禅的修习想象为依据瞑想的自我暗示，或者说是想象为进入自我催眠的状态。看上述引例，可以说这种想象是完全错误的。"悟"决不是在强度的瞑想或某种预想的状态中产生的。"悟"是获得物的观察的新见地。自从意识产生以来，我们愈来愈适应"种"的概念的分析方法，并且努力适应人为设置的所谓"内"与"外"的对立条件。禅的修习是要把这些一举推翻从而去建筑一种全新的生活基础。因此，禅不是相对意识的产物，即不是对形而上学的或象征的命题的瞑想。

（二）如果没有开悟，那无论谁都不可能踏进禅的真理之中。"悟"不是梦想的结晶，是关于真理的新意识的突然闪光，是理性所分析的事项过度积淀后，一时袭来的一种心的大波动，也是"分别"的累积物突然倾倒后，显现出来的一个新的天地，就象达到冰点时，水一下子变成冰，很快便不再流动，或者说象冰河到了暖春时，很快便融化了，奔流不息。"悟"是人在全身心消耗尽了的时候，一种新的精气如暴风雨一样突然而至。这种情况在其它宗教中可以称之为再生，或称为"智"的新见地的获得，或比喻为世界换上了新装。在佛教中，则可以说是迷执和丑陋意识二元机制从根本上崩溃了。

（三）"悟"是禅存在的理由（或称价值），没有"悟"便没有禅。因此，禅所有的工作（包括修习的和教理的工作）都以"悟"为目标。禅师们不能漫不经心地等待"悟"自己来到（突发而来或从前方的什么地方随意而来）想要探究禅的真理的弟子们的心中。而是都有援助弟子的热心，并且为了弟子们

的心有所准备地迎接“悟”的迸发，还要不断地引导修习和作出所谓谜语一般的暗示。禅师们不能象其它许多宗教家和哲学家那样，迄今依然实行“智”的论证和训戒的劝告等方法。禅师们不期待这样的方法会有什么效果，因为事实上也不会有什么效果，而只会使弟子们日益陷入迷津。

佛教最初是带着印度高深的形而上学和抽象、复杂的瑜伽训练传入中国的，因此，也具有明显的“智”的论证等倾向，这样，当时注重实际的中国人对如何把握释迦牟尼的中心教义其实是很迷惑的。后菩提达摩、六祖慧能、马祖道一、石头希迁等看到了这种“迷惑”的事实，于是便倡导禅，并使禅发展起来。“悟”，在这些倡导者那里，是置于修多罗的学问和奢萨达罗的深远议论之上的，也是被视为与禅同一的。所以，“悟”不能离开禅，禅也不能没有“悟”。

（四）我之所以一再强调禅的“悟”，也是因为真正的禅不同于印度和中国的许多主张禅那和瑜伽体系的佛教宗派，这一点是必须要明确的。一般而言，“禅那”是指一种关于某种特定思想的瞑想，或者说是一种静虑。在小乘佛教中，“禅那”接近于无常思想。在大乘佛教中，“禅那”更接近于“虚无”的教义。当“心”的训练进入到没有一丝意识的痕迹或彻底丧失“非非想”的状态即进入到完全空虚的状态时，“禅那”才始有成就。这时，“心”没有一片阴云，只有苍空般的洁静。但是，这种状态又难以同被称为“恍惚”和“失心”的状态截然分开，而禅与“恍惚”和“失心”等却有天壤之别。禅必须要有“悟”，必须要灭绝所谓“知识”的堆积，必须要有“心的隆起”即筑起

通向新生涯的基础。禅也必须是没有梦想的知觉的独立，必须是从全然特异的角度观察旧事象的新意识的觉醒。“禅那”却没有这些东西，它不过是只希望得到“心”的静寂而已。因此，我们不能把“禅那”与禅视为同一。

（五）“悟”中没有神，对创造天地等伟大的工作采取直观的态度，而这似乎是取消造物主的工作场所和抹煞造物主的伟大业绩，因此，也许其它宗教的神秘主义者会对禅强烈抗议或不屑一顾。在宗教中，神与天地创造的关系的问题是很重要的，要有明确的判断和清楚的说明。但是，禅对这类问题不感兴趣。禅不拘于造物主的有与无，只是从事自己的工作，而且也不依赖造物主的支持（或恩赐）和援助，只要有发展人生活动的根本理由，禅便满足了。法演在弟子面前举起自己手问是什么，我们知道其理由并从中得到了“悟”，便是获得了禅。但是，如果象神秘主义者那样，把此称为神，认为神在其中，并且以神来判断该行为的目的，那么，该行为的价值大概也就难以生发了，因为一般说来，发现并笃信神，便是拒绝一切非神的东西，也便是自我限制。而禅是希望绝对自由的，所以，禅是独立于神的，所谓“应无所住而生其心”便是这个意义。禅不是希望“不净”和无神，禅只是认为单纯的“名”⑩是不完整、不健全的。因此，药山在被弟子讯问经典的要义时才会一言不发地走下讲坛，回到自己的屋内，百丈也才会以只是张开双臂一言不发来示禅。

（六）“悟”不是象某些心理学家说的那样，是给变态心理学的研究提供材料的。从心理学上说，禅也是“心”的一种最

健全的状态。我用“心的隆起”这样的言语并不是说禅是正常人一定所要回避的东西。那样的看法是一种深深的误解和偏见。然而，不幸的是这又正是批评家们所常常认为的。其实，正如南泉说的，禅是你的“平常心”。实际生活，一扇门向里开或向外开都有可能产生根本不同的事态，对禅（或“悟”）的理解也是如此，如果顾此失彼，那禅的价值极有可能丧失掉。禅是健全的，对禅的理解也应当是完整的。习禅者得到了禅，也依然是一个普通的人，但同时也是一个“全新”的人。所有“心”的活动都在与先前不同的基调上进行着，但却决不是变态，而只是更满足、更平和、更充实、更欢喜了。得到了禅，人生的状态也会发生前所未有的改变，比方说，能真正从春天的花中体会到美，能从夏日的山间小溪中感受凉爽和清澈、透明。这样，使人生状态发生改变的主观世界（或称“心”）的变革也不能称之为变态。“悟”使人生变得更快乐了，使人的视野拥抱着整个宇宙，难道还不应该说其是最珍贵、最有价值的么？

公　　案

禅是东方文化的独特产物。它是通过"心"的修习来洞开禅的奥义，最终达到"悟"的境界。这样说，禅似乎也是一种"神秘主义"。但禅的修习、组织及其结果又与其它所有的神秘主义不同。禅有其自身的特点，其中最主要的，便是存在着坐禅与公案。

坐禅或称禅那，即是所谓结跏趺坐的沉思默想。它最早源于印度，后普及于东方全土，经过十几个世纪到现在依然为习禅者所严格遵守。坐禅在东方作为训练实际精神的一种方式是无与伦比的。但是，比较而言，公案则更有特殊性，是惟禅所独有的。

本章的主要目的是想把流行于东方的公案作为禅的基本特征阐述一下，对坐禅（或称禅那）则只想作一下简略的说明。本来，禅那是佛教三学即尸罗（戒）、禅那（静虑）、般若（智慧）之一。一个真诚的佛门弟子是要把禅那作为佛陀的垂训来恪守的，以期待通晓抑制自己放恣情感的方法，最后领会深远的

佛教真理和复杂的逻辑思维形式。过去，对于佛门弟子，“三学”不可分离，否则便不是释迦牟尼的真正的门徒。然而，由于时代的发展变化，“三学”也产生了差别，结果是佛门弟子渐渐地偏重于“三学”中的一学而忽视其它。即一方面是注重“戒”学的道德学说出现了，而另一方面，禅那和智力的机微的研究也被看作是重要的。习禅者则不顾语言等的表象只是具体地实行禅那，可实行时，又与其它佛教门类有很大差异，是完全按照自己的目的行事。这一点，前文已经说明了。

天台宗的开祖智者大师曾作《释禅波罗蜜次第法门》一书。依据该书所引用的大乘佛典来看，可以说禅那的实施是为“四弘愿”的实现。“四弘愿”即是：

（一）众生无边誓愿度

（二）烦恼无尽誓愿断

（三）法门无边誓愿学

（四）佛道无边誓愿成

另外，该书中关于“禅的功德”的诗文也很能说明实施禅那的目的。

“禅为利智藏，

功德之福田。

禅如清净水，

能洗诸欲尘。

禅为金刚铠，

能遮烦恼箭。

虽未得无为，

涅槃分已得。

得金刚三昧，

摧碎结使山。

得六神通力，

能度无量人。

嚣尘蔽天日，

大雨能淹之。

觉观风动之，

禅定能永之。”⑩

“禅那”一词有“反省”和“凝心”等意味，在语义上 与“具有”、“维持”等也有很深的渊源。这样，从语义学上看，“禅那”基本是指凝聚人心，不离正道，把精神作为唯一的目的物来瞑想。因此，禅也把“禅那”看作是修行，即把意识在外界、内界的一切琐事整理出来，进入一个完整统一的状态中。在这样的状态中，内在精神渐渐超越邪念和烦恼，外在方面也同时严格“修炼”，如饮食要有节制、避免过度睡眠、躯体姿式要端正，还要有众所周知的“调息”等，此外，选择趺坐场所也要慎重考虑，象市场、作坊等世务繁杂的场所都要回避。其它的有关自体及精神的规则和注意事项还有很多，智者大师的《释禅波罗蜜次第法门》中有详细的记述，不过，该书主要是从大乘的观点出发来说明的。小乘佛教对“禅那”的解释，读者们可以参阅一下《俱舍论》。总之，坐禅或禅那确实是很繁琐的问题，由于本章另有目的，我就不再深入说明。但有几个与“禅那”也是与“三昧”密切相关的术语，我想还是有必要介绍一下，它们是

“等持”、“三摩地”、“三摩钵底”、“心一境”、“奢摩他”、“现法乐住”。这些术语表面上似乎很费解，其实主要意思只是表示静虑的几种状态，即表示禅那修行的结果——“心”的安静——的几种状态。这一点是读者们必须要清楚的。

按着上面简单的说明，禅的修行不同于一般佛家弟子的修行。禅宗弟子是把“禅那”作为解决公案的实际手段来运用的。在禅中，“禅那”不是目的，从公案的解决这一点看，坐禅本身就是第二位的。“禅那”在穷极禅的奥义时必须要有附加的条件，这是不容置疑的。但是，如果要领悟公案，踏进一个深远的精神真理的实地，那没有在坐禅中得到的深刻的体验，也同样不会成功。公案和坐禅都是禅的奴仆，前者是眼，后者是脚。

在中国的佛教初期时代，“哲理性”首先引起了真挚的佛门弟子的关注，象华严、法华、般若、涅槃等经典都被翻译过来。但是，被包含在这些经典中的形而上学思想同这些经典中的其它思想一样却令学者们伤透了脑筋。这一方面促进了中国佛教学者不断地在“智”的大道上跃进，其中特别是那个无与伦比的鸠摩罗什对中国佛教学者在“智”的大道上跃进起到了极大的刺激作用，另一方面也由于形而上学思想的艰深晦涩导致了注重佛教伦理的研究。这样，中国禅宗的初祖菩提达摩从印度东渡而来时，是被作为一种邪魔外道而仇视的，佛教哲学家们不理解他进而憎恶他。六祖慧能也只是一个无名匹夫，甚至在被称作禅的正当的传导者时，也没有引起其他习禅者的足够重视。我们从中国初期佛教传记文章及流传至今的

有关禅的文献中可以得知，那个时代，主要盛行着小乘佛教。我们今天所知道的禅宗作为实质性的存在和在影响上超过其它佛教诸派，还是慧能后一、二代的事情。当然，现代中国的佛教僧院几乎没有不属于禅宗的，其中大部分属临济宗。

禅得以迅速发展的缘由，自然是有很多的。但是，我想，在众多的缘由中，关于公案的瞑想及其所伴随的坐禅的修行则是最基本的。公案是中国宋朝末期流行的词汇，其原意是指公文书，有某种权威的法规的意味。现在，一般则是把古代禅师的逸话，禅师们所提出的问题及对此的回答、一切洞开心眼传导禅的真理的方法都称为公案。当然，禅宗初期是没有我们今天所称的公案的。公案是后来热诚的禅师们为了强化弟子的精神而采取的一种手段。"心"在其本来的活动中，未必能获得自己的目的物。人可以说是一种醉狂的动物，对万事万物总要进行干预，而很少有真诚的关照，对自然也很少有耐心，更不想顺从，对自然而然的生活同样也不愿接受。人们盲目地相信自己的智慧和创造力，碰到干预的机会，便丝毫也不放松。应该说，干预有时是成功的，有时得败得很惨，但是，成功与失败又与人的一般的好恶相关联，所以也难有明确的界说。但在一般情况下，成功的干预被称为改良和进步，失败的干预则被称为退化。干预导致了文明的形成和发展，所以，文明也是人为的、技巧的东西。因为"人为的"和"技巧的"东西不一定能真实地体现事物(包括"心")的本来面目，而是具有两面性和矛盾性，所以，人们可以享受文明的成果，同时也要承受文明的负担，象所谓的现代文明则更没有纯粹无杂的幸

福了。人们依然还有许多不平，甚至希望重新回到自然中去。即人们一方面干预自然和搅乱“自然的”生活，另一方面又希望重归自然和拥有“自然的”生活。这种矛盾的状况（或征候），无论回首过去、展望未来或是正视现实都可以看到。“人为的”、“技巧的”东西自身就是矛盾的，也会使矛盾繁衍。这样说，那么把“人为的”公案导入禅中，也可能是对禅的冒渎，但是看“人为的”、“技巧的”另一方面品性，那也可以说是对禅的一种促进。这样，问题的实质便在于如何运用公案了，而且也只能在“用”上来判断公案对于禅的真实价值。禅师们牵念弟子们，想尽力帮助他们参透禅机，即希望弟子们能参透禅的秘密，从而获得真正的自己的幸福。这是一种慈父般的情怀，这种情怀本身就有价值，也可敬可佩。如果对弟子们采取放任自流的态度，那如果没有侥幸的机会，弟子们的心眼是难以洞开的。也就是说，禅师们运用公案是使弟子们达到大彻大悟。当然，内心的成熟是“悟”的必要前提，外在的东西仅仅是逗发禅机。这一点，禅师们是十分清楚的。他们知道公案颇具技术的、人工的味道，有蛇足之嫌。然而，对“物”的真正获得是困难的，有类似物，那恐怕都是天惠。而且，真正的“物”的获得又往往与人的传统经验相互矛盾，因此，“人为的”等手段的运用，有时也是必要的。同样，公案和坐禅在适当的运用中，有时也会洞开人们的心眼而达到禅的境界。所以，我们也可以运用公案等，并把它保留下来。

禅师们最初都是自力成功的。他们没有接受过什么专业教育，或者学习过什么教材，更没有进过什么大学。但是，在

追求内在精神的激励下，为求得必要的知识，他们不断地游历、不断地体验，最终使"心"成熟了。此后，便有了教师，但和今天的教师却大不相同。今天的学生各方面都要接受教师的指导。这是一种柔软性的教育。这样的教育在过去的禅师们那里是看不到的。昔日的禅师都非常坚实，非常有力量，他们也更希望自己的弟子也成为坚实、有力量的人。禅在初期即唐朝中叶，充满活力，呈现出了蓬勃旺盛的气象。这同禅师们的自力精神是完全一致的。到了宋朝末期，公案开始流行。后来，禅也便渐渐地衰微了。

我们还是看一个为后世门人重示的公案。六祖慧能在被明上座讯问什么是禅时，说："不思善，不思恶，正恁么时，阿那个是明上座本来面目？"[102]明白了这个"本来面目"是什么，也就明白了禅的奥义。"本来面目"即是"本性"。人们不了解自己的本性，常常深陷于"生前的我"或"灵魂的我"等问题的思索之中。人们以为万事万物都有一个终极的限定，也以为自己同样也要有一个终极的限定，而禅也是如此。所以，明白了"本来面目"是什么，也就是明白了什么是真正的自己、什么是真正的神、什么是真正的禅。如用哲理性的话说，明白了"本来面目"，也就是明白了内在的"真我"。

明上座接受这个问题时，他的心已经对禅的精神领悟到一定程度了，即明上座已经是长期地暗中摸索，他的心恰如成熟的果实就要落地一样已经处在画龙点睛的状态中了。六祖慧能看到了这一点。所以，"本来面目"不仅是形式的疑问，而更是一个洞开听者心眼的肯定的命题。对明上座来说，"本来

面目”是最后的最重要的一关。明上座通过了这一关，他大彻大悟了。但是，象“本来面目”的问题，并不是习禅者的最终目的。在初始习禅者那里，它是普遍的事实，或者说是一种崭新的非逻辑的思考方法。如果没有长久的安心立命的准备，“悟”则是不可能的。而对已经体会到禅的人来说，则可以熟练地玩味这个命题，但其时他实际上又已经不需要了。不过，无论如何，如果真理是存在的，那么努力也应当是坚持不懈的。从这样的态度出发，才是公案的目的。因此，真正的公案最终都必须要跳出自己的谷底，此外，再没有别的道路可以达到精神断崖的绝端。一般说来，习禅者在希望把握精神生活的最后要义的时候，也正是期待象六祖慧能提出“本来面目”问题的时候。这样，才会有今天的公案。但是习禅并非要依赖一种同一的方法，这是需要明确的。往昔的公案被提出时，是禅就要达到绝顶的时候，是瓜熟蒂落的时候，是禅最后完成的时候。现代的公案被运用时，往往是习禅的起始。开始，习禅者的心多少有一些机械性的适应，随后，渐渐向禅的真理靠近，最后才得以完成。如比喻说，那公案似如酵母。这样说，现代公案的运用也是为使心眼能洞开隐蔽的真理，如果因缘适合，条件具足，那么，最初的“心”也是能达到大彻大悟的。所以，现代禅中的公案运用虽与往昔不同，但也有一定的价值，这也是现代禅的特征之一。

白隐禅师经常举起一只手，却要求弟子听其声音。一般地，掌音总是双手相互击拍时才会有，所以，这是一个令人费解的问题，即不是站在逻辑的立脚点上所能领会的。然而，白

隐正是要摧毁逻辑的立脚点进而建筑新的禅的世界。白隐经常地这样把此类似乎不明确、不自然、不合条理的问题推给年轻的弟子。前面"本来面目"的公案是应当用眼睛来看的，白隐禅师的这个公案是诉诸于听觉，但两者的终局是同一的，都是要打开心的秘密，取出无尽的宝藏。视觉也罢，听觉也罢，与公案的要旨都无关紧要，如禅师们所说，公案不过是一块敲门砖，是一根指月的手指，目的是要超越二元的意识限制。"心"在二元意识的束缚下，失去了自由，也不能听到绝对真实的声音，禅的公案是要割除这种限制，代之以掌握创造秘密的钥匙，以实现"心"的彻底解放。真正的一只手的声音是响彻在包括天堂和地狱的任何地方的，"本来面目"也是映现在创造天地的全视野之中，这一点，白隐和六祖慧能是站在同一立场上的。

赵州也曾向初习禅者提出过公案。一个僧人问他："如何是祖师西来意？"赵州说："庭前柏树子。"那僧人说："和尚莫将境示人？"赵州说："我不将境示人。"[103]后僧人问赵州佛教的根本要义时，赵州也以"庭前柏树子"来回答。如果从抽象的角度的谈，那"庭前柏树子"和前所述公案一样，也都是非常识的，不合理的。但是，如果认真探究，那在逻辑的范畴内也多少有一定的可说的。如白隐的一只手可以作为绝对宇宙的象征；赵州的"柏树子"也可以是崇高的佛教教义的具体象征，也许还有人会据此认为佛教是多神教。但无论如何，把公案作"智"的理解就不是禅了。禅中也不存在着哲理性的象征。禅不能与哲学混淆起来。禅之所以为禅，有其独特的缘由，这是

绝不能忘记的。“柏树子”永远是“柏树子”，同泛神论等没有关系。赵州也不是哲学家，虽然他言语的意义总是深邃、透彻。赵州是一个地地道道的禅师，他说出来的都是他的精神经验的直接披露。因此，忽视“精神经验”这一事实，也就丧失了“柏树子”的意义。公案是为了逻辑分析所不能达到的心的开悟而设置的。心成熟了，或者说和赵州的心融和了，“柏树子”的意义也便领悟了。因此，“柏树子”的意义只能体会，而不需要诠释。

觉铁觜是赵州的弟子。赵州殁后，觉铁觜到了崇寿法眼处，法眼问：“承闻赵州有‘庭前柏树子’话，是否？”觉铁觜答：“无。”觉铁觜的回答是与事实矛盾的。赵州说过“庭前柏树子”是众所周知的，觉铁觜作为赵州的弟子更应该知道。法眼提出此问，是想看看觉铁觜对“柏树子”意义洞察的程度，因此，他又问：“往来皆谓僧问：‘如何是祖师西来意？’州曰：‘庭前柏树子。’上座如何得言无？”觉铁觜说：“先师实无此语。和尚莫谤先师好。”[104]他否定得更加彻底了。然而，领悟了禅的人，是知道觉铁觜的否定正是他理解其师精神的不容争辩的证据。由此可见，公案一般都是要切断通向逻辑的去路。弟子们向禅师提出自己的问题——在日本也被称为参禅——，很快便被告知“智”的手段已经枯竭了。接着，则是得到真正的习禅的出发点。

在我们的心中，除了普通的二元意识领域外，还有另一个境界，仅仅把这个境界称为潜意识或超意识是不妥当的。所谓“域外”是为了便利地表示禅意识的状态而使用的词汇，但

事实上，“域外”与“意识”或“超意识”并不等同。“心”是全一的、不可分的。因而，这里所谓的“境界”，是与人们充满“智”、“分别”的心不相容的。公案是为了实现这个“境界”出现的，即公案是要摧垮这个“境界”的所有障碍物，为实现禅的真理开辟道路。

公案不是谜，也不是机智一类的游戏。因为谜语和机智一类的游戏都是在逻辑的基础上构造起来的，具有断然的目的，并且会唤起疑念，往往使人愈陷愈深，走向极端。在逻辑基础上建造的东西，只有通过逻辑的分析才能理解。而赵州说“庭前柏树子”、白隐出示一只手时，却没有应当阐明其意义的逻辑的方法，我们感到的恰恰是自己的思维在行进中似乎突然中断了，面前似乎出现了一道铁壁。如果突破了这道铁壁，那么人完整的个性，即内在的意志，胸中深藏秘密性格的根本的“力”便会决然而起。这种突破是全身心的钻研，是单刀直入式的，它不是意识的活动，只是心的一部分洞开了。或者说，它是心的更新，是人洞察事物真相的心觉醒了。因此，公案的意义从一开始就很明确，就象人既感到了冰的冷澈，又体会到了冰凝结的意味。眼睛看见了物，耳朵听到了声音，然后得到的是“悟”，是完整的“心”。其中，没有任何怀疑，只有知觉的活动，而这知觉又是具有最高级意义的知觉。因此，习禅的价值在于，即公案的运用的价值在于，依此而行的禅永远不会意味着理性，而只是一种坚定不移的信念的获得。

一旦公案的障碍被打破，理性的障碍被除去了，人便再一次重新回到一般的意识中了。其所得是无所得。即一只手是

拍不出声音的，柏树立于窗外，人们举目可见，这些都是普通的事项，禅也成为世界中普普通通的事情。如同人们在幻想中狂奔的遥远的原野，本来就是朝夕可视的原野。人的“悟”中得到了各种事物，其中融汇了思想的、逻辑的东西。世界是无限完整的，也是十分亲切的。

在未曾有公案的时代里，禅恐怕只是一种自然的、纯粹的东西。但能穷极禅主旨的人并不很多。如果我们也生活在那个时代里，那经过长年的行脚和瞑想之后，也许会有成功，但在现代，这恐怕是十分困难的。在唐朝初期，人心毕竟是单纯的，易于相信物，也易于开悟。这样说，为唤醒后世的禅意识而设置的公案体系在那时就已经有了充分的素材。禅，从其性质来说，并不是真言宗和基督教似的民众宗教，然而至慧能后的几个世纪中，禅却绵绵不断地传播发展，以我的看法，这实在是得力于公案。在禅宗的诞生地中国，纯粹的禅的形式已经不存在了，其传承已经中断了，现在，只有在日本，禅才能得到正统的倡导，当然，这与坐禅也不无关系。公案体系确实有人为的痕迹，但禅的生命也由此而延续下来了。这是我们无论如何要予以确认的。

这样说，禅是为了实现某种修行之道即是有一定的目的才去从事自己的体验的。因此，不能把禅与突发性的、其目的全然无法到达的神秘主义混为一谈。禅是把握生命的活动状态，而不是阻止生命的河流，或站在生命活动之外悠闲地观望。过去，禅把公案作为“心”的目标，也是要保持“心”的完整的活动，而“悟”便是在“心”的完整活动中获得的。

禅的组织化形成于中国宋朝初期的法演时代，但其完善则有赖于日本德川中期出现的天才的人物白隐禅师了。关于公案的运用，一直是有各种各样的非难的，甚至加以"滥用"的指责，但无论如何，把日本禅从衰微中拯救出来的恰恰就是公案。这是不容怀疑的。在现代中国禅中，公案已经很少见了，日本的曹洞宗中的一部分还保留着公案，并与曹洞宗的许多长处同时发挥着作用，这是不能否定的事实。另外，如果从禅的生命等方面进行评价，那主要采用公案方式的临济宗的活动也是不能否定的。不过，由于历史的发展，"心"的状态的今非昔比以及禅和公案自身的种种原因，人们对公案很难有正确的估价。即便是从禅的观察角度出发，大概也会有人问："如果禅真象你说的那样远离了理性的范围，那就不应该有什么方法之类的东西了。因为方法是理性的，而禅要除却一切理性的手段(包括方法)，以达到绝对的真理。这样，公案便是无效用的多余物，是表象的存在物，也是全然矛盾的。"从逻辑的观点看，这个疑问倒是可以理解。在把禅作为单刀直入的主张里，公案的确没有必要，其它一切迂回的方法也都没有效用。只要有"竹篦"、"扇子"等一句话的提示就够了，而如果说"那是竹篦"或"这是扇子"便不会有禅。这时的禅恰如电光火石，没有一点儿思考的余地即没有一点儿"智"的东西。这无疑是纯粹无瑕的禅。但我们运用公案也不是背弃禅的单刀直入的传统，而是考虑到初始习禅者"心"的成熟以及成熟后的洞开等，即是从实际出发。禅是实际的，禅的态度也应当是实际的。

对于非习禅者而言，禅的组织化不是组织化，而是充满矛盾、杂乱无章的。另外，禅师们也相互否定、非难，一个人的主张被他人断言否定或者冷嘲热讽。因此，初习禅者往往很迷惑，不知道禅的要义到底在哪里。这样，公案对于他们就是引向迷路的东西了。宋代大禅师汾阳举起棒子说：如果知道此棒是什么，即是知道禅了。这是一个简单的公案。禅师们大都有一个普通的棒子，行脚时借助它登山渡河。棒子也是一种表示宗教权威的道具。禅师携带此棒来到讲坛，有时也用它喝破复杂的哲学议论。可是另有一位禅师却反对汾阳的意见，他以为如果知道此棒是什么，那恐怕是已经堕入地狱了。两个禅师的说法截然相反，如果要采取不偏不倚的态度，惟有大彻大悟或不再习禅。关于“棒”，还有一位禅师则说得很天真很简单很合理，但初习禅者依然不知其所云。他认为如果想知道此棒是什么那首先要把它拿过来挂在墙上。上述三位禅师是主张同一事实、同一真理么？如果说语言只是表象，那么语言的背后到底隐藏着什么呢？我们再看看两个有关“棒”的公案。睡龙禅师在讲坛上出示了棒子，说：我在此过了二十年，全凭此棒。一个僧人马上追问棒有何用。睡龙禅师这样回答：我渡河、登山全靠此棒帮助。后来，有一位叫招庆的禅师听到了睡龙的这番话，他说：如果是我，便不那样说。一个不明白的僧人问他该怎样说。招庆禅师却一言不发，拎起棒子就走了。人并非完全愚不可及，为什么要对一根棒子争论不休呢？不是愈争论便愈错杂、愈混乱么？但从禅的观点看，这错杂、混乱中都有一个共同的流向，即禅师们实际是以最强

的力量来相互帮助的。他们在表面上采取明确的对立的态度，而心底却是另外一回事，不妨可以说是相互称赞。这是禅特有的方法。领会了它，公案的生命和真理也便有存在的缘由了。公案的作用在于引导，而引导必须是独创。僵硬的引导不会产生真实、丰富的效果。白隐的一只手，赵州的“柏树子”和慧能的“本来面目”等公案都是“活着”的、流动的，一旦触及其真髓，宇宙万象便会从被逻辑和分析所埋葬的坟墓中复活。

仰山住东平时，沩山曾派人送过一面镜子来。仰山上堂出示镜子说：“且道是沩山镜？东平镜？若是道东平镜，又是沩山送来。若道沩山镜，又在东平手里。道得则留取，道不得则扑破去也。”[105]众僧无言可答，仰山便打破镜子。

洞山来云门文偃处求教，云门问：“近离甚处？”洞山答：“查渡。”云门又问：“夏在甚处？”洞山答：“湖南报慈。”云门接着问：“几时离彼？”洞山答：“八月二十五。”云门说：“放汝三顿棒。”第二天，洞山问云门：“昨日蒙和尚放三顿棒，不知过在什么处？”云门喝道：“饭袋子！江西湖南便恁么去？”[106]

一次，沩山闭目休息，仰山进来了，沩山转身面向墙壁。仰山问：“和尚何得如此？”沩山起来说：“我适来得一梦，汝试为我原看。”[107]仰山便端过一盆水送给沩山洗脸。随后，香严也来了，沩山说：“我适来得一梦，寂子为我原了，汝更与我原看。”香严端过一碗茶来。沩山说：“二子见解过于鹫子。”[108]

石霜禅师殁后，弟子们考虑请首座继任住持。可石霜的侍者九峰却提出异议说：“须明得先师意，始可。”首座问：“先师有什么意？”九峰说：“先师道：‘休去，歇去，冷湫湫地去，一

念万年去，寒灰枯木去，古庙香炉去，一条白练去。其余则不。’如何是一条白练去？”首座答：“这个只是月一色边事。”⑩九峰说：“元来未会先师意在。”首座说：“你不肯我，那但装香来，香烟断处，若去⑩不得，即不会先师意。”随即燃香，香烟未断，首座已坐脱（一边坐着一边死了）。九峰抚摸首座叹道：“坐脱立亡，即不无先师意，未梦见在。”⑪九峰说首座虽然可敬可佩但还是没有体会到先师的真意。仔细体会这则公案，可以看出禅不主张为无价值的修炼而浪费一生。禅是事实，也只注重事实。

初步统计，公案大约有一千七百余则。这可以说很多，也可以说很少，但多少对于禅都无关紧要。从实际的效果看，公案只有一则（或五则、十则）都能充分地洞开心眼，导人禅的真理。彻悟，在具有对禅的目的不屈不挠的信仰的同时，还要有高度的牺牲精神。象一般临济宗的门下弟子并非逐一踏破公案。公案的数量并不重要，重要的是必然的要求、信仰和个人的努力。否则，禅不过是泡影。公案的数量只有几百个，我想，那也能表示无限的宇宙，但这跟我们并没有太大的关系。公案的作用始终都是对人同事物的现实性进行普遍的观察，进而得到尽善尽美的洞察力。但是，公案体系的危险性也便在这里。人们往往忽视禅的目的是要萌发人的灵性。有很多人依据公案的数量对禅进行研究。其结果必然是禅的衰败和崩溃。大慧禅师曾把其师圆悟的一百余则公案的讲述烧掉了。他不愿再为此操心。那一百余则公案后附有雪窦依禅特有的音律方法所作的注释，还有圆悟对此作的评述。大慧是一个

真正的习禅者，他彻悟了其师圆悟的出类拔萃的批评，洞察了其师圆悟的心怀，他明白其师评述的百余则公案对后世习禅者是近似自杀的东西，因此，他敢于大胆为之。

但那一百余则公案毕竟还是流传下来了，并且已经成为禅的主要经典。它即是《碧岩集》。当然，所谓"经典"的意义是现代人赋予《碧岩集》的，而且从现代人的意识看，《碧岩集》的保留下来，也是值得庆幸的。然而，对于外行来说，《碧岩集》终究还是沉默的经典。首先，其文笔致庄严，一般的读者难以理解，只有依据禅文献中特有的文字意义才可溯查，而且其中还杂有唐宋时代的俗语和文句。其次，其文体为该书特有，其思想及表现，也没有采用一般的佛教术语，不是读惯了古典文体并对此抱有希望的读者，这更是难上加难。但不管怎么样，《碧岩集》毕竟还是一本充满禅的情氛的书，现代习禅者是应该了解它的。

另外，关于公案的书，还有同《碧岩集》相类似的，即《从容录》、《无门关》、《槐安国语》等。这些书籍所记述的主要是禅师们的语录、传记和历史故事，其中不乏观赏和批判的态度。几乎所有的禅师都留下了语录。它们是禅文献的主要构成。禅文献同佛教经典及其注疏有很大的差异。禅文献的显著特征是具有强烈的批判精神，语言发人深省，又有极强的知觉、直觉的倾向。这种特征在《碧岩集》和《从容录》中体现得最为显明。

为了便于读者领会，我们最后再从《碧岩集》中引述一则公案，即一百余则中著名的第五十五则：道吾一家吊慰。该则

公案共由五个部分组成，首先是圆悟作的序。正文第一部分是公案本身及注释；第二部分是圆悟作的评述；第三部分是雪窦作的颂；第四部分是雪窦的韵文评价。我们只引述中间的三个部分。其数字编号为笔者所加。

(一)道吾与渐源至一家吊慰。

1. 源拍棺云："生邪？死邪？"

2. 吾云："生也不道⑫，死也不道。"

3. 源云："为什么不道？"

4. 吾云："不道，不道。"回至中路，源云："和尚快与某甲道，若不道，打和尚去也。"

5. 吾云："打即任打，道即不道。"源便打。后道吾迁化⑬，源至石霜，举似前语。

6. 霜云："生也不道，死也不道。"源云："为什么不道？"霜云："不道，不道。"源于言下有省。⑭

7. 源一日将锹子于法堂上从东过西，从西过东。霜云："作什么？"源云："觅先师灵骨。"霜云："洪波浩渺，白浪滔天，觅什么先师灵骨？"

8. (雪窦着语云："苍天，苍天。"⑮

9. 源云："正好着力。"(太原孚云："先师灵骨犹在。")

圆悟对上文作了注释，但太过冗长，我们只稍加例示。

1. 道什么好？——不惺惺。——这汉犹在两头。⑯

2. 龙吟雾起，虎啸风尘。——买帽头。——老婆心切。⑰

3. 蹉过了也。——果然错会。⑱

4. 恶水蓦头浇。——前箭犹轻，后箭深。

5. 再三须重事⑲。——就身打劫这老汉。满身泥水，——初心不改。

6. 可煞新鲜。——这般茶饭却元来有人吃。

7. 也是死中得活。——好与先师出气。——莫问他。——且看这汉场㦬㦬。⑳

8. 太迟。——主队㉑过后，张弓，——好与一坑埋却。

9. 且道落在什么处？——先师曾向你道什么？——这汉从头到尾直至如今出身不得。㉒

10. 大众㉓见么？——闪电相似，——是什么破草鞋犹较些事。

(二)道吾与渐源至一家吊慰。源拍棺木云："生邪？死邪？"若向句下，便人得言下㉔，便知归㉕。只这便是透脱生死底关键。其或未然，往往当头蹉过。看他古人行住坐卧，不妨以此为念。才至人家吊慰，渐源便拍棺问道吾云："生邪？死邪？"道吾不移易㉖一丝毫，对他道："生也不道，死也不道。"渐源当面蹉过，逐他语句走㉗，更云："为什么不道？"吾云："不道，不道。"吾可谓赤心片片，将错就错。

源犹自不惺惺㉘。回至中路，又云："和尚快与某甲道。若不道，打和尚去也。"这汉识什么好恶？所谓好心不得好报。道吾依旧老婆心切，更他道："打即任打，道即不道。"

源便打。虽然如是，却是他赢得一筹。道吾恁么血滴滴地为他，渐源得恁么不瞥地。道吾既被打，遂向渐源云："汝且去，恐院中知事探得与你作祸。"密遣渐源出去。道吾忒煞伤慈。

源后走至一小院，闻行者诵《观音经》云："应以比丘身得度者，即现比丘身而为说法。"忽然大悟，云："我当时错怪先师。争知此事不在言句上。"

古人道："没量大人⑫⑨被语脉里转却。"有底情解道。道吾云"不道，不道"，便是道了。也唤作打，背翻筋斗教人摸索不着。若恁么念作么生得平稳去。若脚踏实地，不隔一丝毫不见。

七贤女游尸陀林(墓地)，遂指尸问："尸在这里，人在什么处？"大妹⑬⓪云："作么？作么？"一众齐证⑬①无生法忍。且道有几个？千个，万个，只是一个。

渐源后到石霜举前话，石霜依前云："生也不道，死也不道。"源云："为什么不道？"霜云："不道，不道。"他便悟去。一日，将锹子于法堂上从东过西，从西过东，意欲呈己见解。霜果问云："作什么？"源云："觅先师灵骨。"霜便截断他脚跟，云："我这里洪波浩渺，白浪滔天，觅什么先师灵骨！"他既是觅先师灵骨，石霜为什么却恁么道？到这里若于"生也不道，死也不道"处高下荐得，方知自始自终会机受用。你若作道理于疑议寻思，直是难见。渐源云："正好着力。"看他悟后道得自然奇特。道吾一片顶骨如金色，击时作铜声。雪窦着语云："苍天，苍天。"其意落在两边。太原孚云："先师灵骨犹在。"自然道得稳当。

这一落索⑬②，一时拈问，一边且道，作么生是省要处？作么生是着力处？不见道："一处透千处万处"，一时透若向"不道，不道"处。透得去便乃坐断天下人。千头苦透不得也，须

是自参自悟。不可容易过日，可惜许时光。

（三）雪窦颂云：

兔马有角
牛羊无角
绝毫绝氂⑬³
如山如岳
黄金灵骨今犹在
白浪滔天何处着
无处着
支履西归⑬⁴曾失却

禅堂与僧侣的生活

一般以为，禅堂是禅教育僧侣的场所。用禅的言语说，禅堂是禅僧修习的主要场所。因此，了解了禅堂的规律，即是窥见了禅的修习等实际状况。禅堂的传统体制是独特的、无与伦比的。这一点，看日本的禅宗所属的主要寺院的体制便会明晓。考察禅堂里禅僧的生活，人们或许能联想起印度的僧伽体制。我想，这也是自然而然的事情。

禅堂的体制是中国的百丈禅师于一千余年前创设的。百丈是一个有道高僧，以“一日不作，一日不食”为自己生活的准则，逾八十岁时，依然与门人一起劳作。他的高尚品德赢得了弟子们的衷心爱戴。弟子们念其年事已高，希望他能终止劳作，但他决计不听。弟子们只好把他的工具藏起来。他便拒绝进食，并说了“一日不作、一日不食”这句光耀千古的格言。后来，劳作成了禅堂生活的重要构成部分。所谓劳作，主要是扫除、洗濯、炊事、拾柴，或到远近村落托钵化缘。禅僧们并不认为这些工作是卑贱的。禅堂里也没有尊、贱之分。禅僧们

相信劳作是神圣的，而且，劳作即是体力劳务。这一点，禅僧们同印度的比丘即乞食者有着全然不同的风格，怠惰不是禅僧的风格。

如果从心理学出发考虑，那劳作对于禅僧们也应当是最合适的或者说是最理想的方式。仅就“暝想”来看，筋肉的活动也能使其发挥出效果或者说筋肉的活动为“暝想”提供了坚实的基础。开悟是禅僧修习的目的地。在这一点上，禅僧们没有也不应该有贵贱贫富之分。他们只能努力保持自己筋肉的元气，进而使“心”保持充实、紧张的状态。诚然，坐禅也是开悟的一个途径。但比较起来，单纯地坐禅或者说如果坐禅不得要领，就很容易使“心”迟滞，反而阻碍了“心”的开悟。所以，习禅者为了时刻注意、防止“心”的涣散，而不主张单纯地实行“禅那”。经常忙于劳作的躯体，其“心”也必定是清爽的、坚实的、灵动的——而这正是开悟所必需的——。因此，禅虽强调“心”的成熟的重要性，但决不把“心”置于孤立无援的地位上。

另外，从佛教道德等其他的意义上看，消耗体力的劳作，也是对思想是否健全的一种检验。禅以为没有反映实际生活的抽象的概念终究是无价值的。信念应当通过经验来获得，而不能依据抽象的方式、方法。道德的肯定一定要置于“智”的判断之上，换言之，习禅者主张真理必须立于人的经验之中，而不能源于不确定的空想。当然，禅僧们也进行静坐等的修习，但这种静修是融化劳作中得到的体验。或者说，禅僧们禁止终日沉浸于瞑想三昧之中，即以为静修时得到的见解是

应该富有活力的。这样，便可以实际检验见解的有效性了。我想，如果寺院里不崇尚劳作，僧侣的血液循环和筋肉如果没有得到锻炼，那么禅也许就会变成催眠术一类的东西。

一般而言，禅堂是长方形的建筑物，其大小依容纳僧侣的多少而异。镰仓的圆觉寺，可以容纳三十名左右的行脚僧。每个僧人在自己的一小块地方，坐禅修习，夜里便放好蒲团睡觉。他们的所有物品也都放在那里。当然，禅僧们是贫穷的。一件袈裟、衣裤，二、三册书，剃刀、钵盂都装在一个只有一尺长、三寸宽、三寸半高的小箱里。行脚时，便把小箱挂在胸前，即印度僧人所说的“树下，石上，一衣，一钵”。前文说过，人拥有什么，便要被什么所限。禅僧们要努力把限制缩小到最小程度，所以，他们不富有，他们的生活方式也是最简单的。佛教以为“所有欲”是容易诱惑人的最恶的情欲之一。事实上，也就是“所有欲”诱发着人类的不幸。权力欲使强者常常对弱者肆虐，金钱欲使富者和贫者象仇敌似的争斗。现在看来，如果不能根绝“所有欲”，国际战争、社会、阶级、个人的动荡生活也会永远存在。众所周知，现代生活中，“所有欲”的支配力量是巨大的，也是更难抑制的。禅僧们对这种现象深感失望，于是便走向了另一边。他们希望得到人生纯真的快乐。在这个意义上，尽管他们希望的力量愈来愈微弱，但把所有的一切都装进一个小箱里，也算是对现代社会组织的深沉的抗争吧。

在印度，僧侣午后便不再吃饭了，他们一天只吃一顿饭。禅僧们考虑到气温等因素，为了安心，则不吃晚饭。早饭时间约相当于现在所说的上午十时，中饭时间是下午四时，食物主

要由粥和汤之类的东西组成。这也许并没有特别的用意，禅僧们只是要过着清贫和简单的生活。

但是，清贫和简单的生活并不等于禁欲主义。禅的终极意义不是禁欲主义的，也没有其他伦理思想。作为佛教的一个派别，禅多少也有从印度传来的佛教训戒的缺陷，有时也宣扬“超脱”等思想，但这毕竟不是重要的。禅僧生活的主旨是想最佳地利用所得到的东西，而不是浪费它们。这也是佛教的精神。事实上，对于禅僧来说，知能、想象等其他所有“心”的机能，还有围绕他们的万物——也包含他们的体——的一切，其存在都是为了使禅僧们充分地避恶向善。禅僧们决不会与他人的利益相互冲突，也决不会为了个人的欲望的满足而奔波，至于滥用权力就更谈不上了。下面，我们具体地看看禅僧们清贫、简单的生活。

到了吃饭的时间，听到云板的敲动声，行脚僧们便拿着自己的钵盂、自然排列从禅堂出来，然后静候开饭的铃声。所谓钵盂，大都是木制或纸作而漆成的。诵完经典和“五观”后，厨子便分发饭和酱汤。但筷子却有很多，那是为了死者和生存者（人外的灵的存在）而设的，然后再奉上少许的饭为它们祝福。吃饭时，饭堂一片肃静，钵盂也没声响，更没有人说话。第二次添饭时，厨子把饭盆端到行脚僧前，行脚僧递上木碗，还要轻轻地抚拭碗底，这是为了不弄脏厨子的手。厨子盛饭时，行脚僧双手合十，充满谢意地说：“好了。够多了。”

行脚僧们是不能剩饭的，这是他们对自己的要求。吃完饭，厨子再拿来热水，行脚僧们各自盛一碗，把钵盂洗拭干净。

等铃声再响起时，行脚僧们便诵饭后的偈，然后安静地回到禅堂。

禅僧的工作是人所共知的。不在堂内习禅时，一般吃过早饭便直奔寺院所属的田地。而另一部分人则到附近村落里化缘。禅僧们总是要把寺院内外打扫得干干净净。住在堂内的僧人只吃米饭和蔬菜，所以，人们常常看到通向寺院的路上走过装着南瓜、白薯之类的木车。禅僧们也常去山里拾柴。总之，禅僧们必须要从事自给的生活，这样，也可以说禅僧是熟练的农夫。有时，禅僧们也从事禅堂的修建工作，这就更为繁重了，但禅僧们却都很愉快。我想，这是因为他们心中漾溢着佛陀的伟大精神吧。

禅僧生活是自治的。他们有自己的伙夫、寺监、寺守及其他管理人员。住持即禅师是禅堂的精神领袖，一般都是由经过多年历炼的年长的僧人担任。也许，禅僧们在示禅时，其深远的旨意会让人大吃一惊。但看他们平日的生活却总是垂目凝视，与世事没有冲突。他们都是从事普通劳务的普通者。然而，他们又是快活的，富有情趣，相互援助，并且深有修养。他们实现了更深沉内在的精神价值。通常，禅僧们务实的才能都能得到圆满的发展。但这并不是从书籍和抽象的教育中得来的。禅堂生活的基本准则是“行为生活”。禅僧们的修习所得也是实际的、有效的。他们蔑视柔软性教育。据说，狮子产仔后，过了三天，便试幼仔能否在绝壁上攀上坠下，成功了，遂弃之不顾。我不知道是否真的如此。但我想，这同禅师们培养弟子有相通之处。禅僧们常常没有使躯体充分温暖的衣

物，也得不到足够的食物，有时，睡眠也不足，而且还要从事精神的修习和体力劳务。然而，这些毕竟都是外在的。在这样的条件下，禅的内在精神依然具有非凡的魅力。这种无与伦比的教育方法，在今天的临济宗中也还在进行。不过，对此，世人也许并不很了解。

应该看到，现代唯物主义（这里，主要指新的“拜物”思想）潮流已经是正在肆意泛滥了。在某种意义上，禅也许是唯一仅剩的孤岛。但是，长远看来，现代唯物主义的波滔恐怕也会把禅完全淹没。目前，已经有这样的征象了。僧侣们渐渐脱离祖师的精神，劳务和行脚也正逐渐被忽视。这样，寺院的教育方法也应当有所变革。我想，如果禅的生命能长久地持续下去，那么，无论如何，其高迈的宗教精神，虔诚，务实的态度等是决不可弃却的。

作为理论上的禅的哲学，是超越全宇宙的，也是最少束缚、最少限制的。这一点，恐怕还没有什么思想体系能与禅相比。但是，另一方面，这也往往使脱离实际生活倾向愈来愈严重即坚实的踏行于大地上的人愈来愈少，甚至还会导致转向、颠倒，使禅僧成为象中世纪那样的神秘主义者及放浪不羁的自由主义者。那样，作为证人的历史便会对禅不屑一顾，心理学家们、社会学家们也可以大做文章了。因此，禅院生活在变革时更要做到“内”与“外”即“体”与“用”的有机结合，最起码也要防止堕入象中世纪的神秘主义等思想深渊中去。禅的精神要坚决地传承下来，禅堂的生活准则无疑也要努力地传承下来。对此，我相信，以重视日常生活闻名于世的禅堂，会发

扬并完善禅的真正的训诫的。禅有悠远的传统，有伟大的人格的影响，还有洞察全宇宙的博大胸怀，会做到这一点的。

中国唐朝的丹霞禅师住慧林寺时，因天气非常寒冷，便烧了木佛像取暖。慧林寺院主见此勃然大怒，斥问："何得烧我木佛？"丹霞漫不经心地以杖拨灰，说："吾烧取舍利。"院主说："木佛何有舍利？"丹霞马上说："既无舍利，更取两尊烧。"⑬院主由于自陷矛盾之中，对丹霞也无可奈何。这是一个著名的公案，但我怀疑它的历史真实性。我想，对亵渎佛陀的丹霞，禅是应当批判的。实际上，几乎所有的禅师也都认为丹霞的精神修养未免太极端了一些。一个僧人问其师："丹霞烧木佛，意旨如何？"师答："寒即围炉向猛火。"僧人接着问："还有过也无？"师答："热即竹林溪畔坐。"⑬如果纯然地从禅的立场上看，那丹霞此举或许有一定价值，但一般说来，他的行为是对佛陀的大不敬，这也是不容怀疑的。我想，丹霞的行为是虔诚的佛家弟子决不可效法的。对于尚未充分开释禅的人，种种看来是过失和错误的行为也是决不可容忍的。禅并不仅仅是徒有其名。这样，禅院的戒律也应当严格，以便除去人们心中的"我执"和进一步要他们饮干谦让之杯中的最后一滴水。

中国明朝的袾宏在写《缁门崇行录》（即"十善行"）一书时，一个僧人来访，说：禅既不当褒，也不当贬，又无微尘，何故著书？袾宏反问：既有五蕴、四大，能说无恶么？僧人辩道：四大皆空，五蕴非实。袾宏便一掌击去，斥责僧人太过迂腐、太过迷执并问他还有什么可说的。僧人只有涨红了脸，一句话却也说不出。袾宏则又微笑地劝僧去擦脸。在禅的修习中，

“棒喝”等是必要的，但其中不仅要有辉煌的洞察力，还必须要伴有热诚、谦逊、柔和的“心”。

寺院生活，除了必要的场合，全都是为培养竭诚劳务的精神而设置的。在时间安排上也充分考虑到这一点。“接心”会也只是在所谓“夏安居”和“冬安居”的季节里进行，通常也只是持续一周时间。一般地，“夏安居”从四月开始到八月结束，“冬安居”从十月开始到翌年二月结束。所谓“接心”意味着“心”的集中。“接心”会持续的时间里，禁止禅僧在禅堂走动，禅僧要长时间地坐禅。有时，禅师也示禅、导引，主要是关于《碧岩集》和《临济录》的问答。对一般的读者来说，这两本书是不可解的。但是，我们应该注意，听完禅师的示禅、导引后，如果有的禅僧依然没有拨开心头迷雾，那也不能说他们缺少禅的洞察力。禅毕竟是实际的。禅堂和禅僧的生活也是实际的。

“接心”会的持续中，除禅师的示禅、导引外，还有参禅。所谓参禅是弟子们在禅师提示了有关公案后，内心里进行反省。一般的情况下，参禅每天要进行两、三次，“接心”会期间，禅僧每天要会见禅师四、五次。会见是在个人之间进行的，即禅僧逐次进到禅师的屋子里。会见也是充满着严肃气氛的。僧人来到禅师门前，先要平伏礼拜三次，然后，双掌合十前进，走近禅师时，再一次礼拜。完成了这个仪式后，便没有其他问候等仪式了，只是关注禅的新见地。但不管怎么样，诚心诚意地领悟禅的真理，是禅师与弟子的唯一意图，其他都是居于次要地位的注意事项。会见结束了，禅僧象先前进屋时一样郑重拜

谢，然后退出。应该说，在这种仪式下进行的参禅，对禅师也并非寻常。在几十名弟子的各自参禅中，禅师的"心"要高度集中，丝毫松懈不动，这大概也很紧张吧。

另外，对禅师也必须要绝对信赖。当然，如果有充分的心理基础那也可以自信并可以怀疑，但这样，参禅时，就由他个人来寻找契机解决了。因此，无论对于禅师还是对于弟子，参禅都不是游戏，而是非常严肃认真的。这样，也可以说，禅的修习是包涵着极大的精神价值的。我们以日本现代禅的创始者白隐禅师的活动来说明这一点。一个夏日的傍晚，为了释疑，白隐来到了在椽侧旁乘凉的正受老禅师旁。正受叫他"傻瓜"，他应答，随即也喊"傻瓜"。正受便抓白隐，扯住他的耳朵把他从椽侧推了下去，时逢下雨，白隐在泥水中滚了几下，站起后又来到椽侧，恭敬礼拜。正受老人骂他是"穴仓和尚"。另有一日，白隐想证实自己心中见解的深浅，又来到正受老禅师的屋子里，并说这次只求秘法。正受猛地打他，又把他扯到先前椽侧处推了下去。白隐倒在石垣之中，半昏半迷，一时起不来了。正受老禅师却在上面愉快地笑了。唤声叫醒了白隐，白隐一边流汗一边又来到老禅师近前，老禅师依然骂他是"穴仓和尚"。白隐陷入了绝望的状态里，甚至想离开正受前往他处，不料一日托钵去村落化缘时，白隐却碰到一件意外的事，他的心眼洞开了，他彻悟了禅的真理。欣喜若狂。返回禅师处后，白隐讲述了途中发生的事情，正受拍着他的脊背说他开悟了，这次没有再象先前那样骂白隐。禅不是温和的东西。禅期待人到达真理的深底。这就必须要摆脱"智"的或其他一切外

观上的粉饰，归回到本来的、赤裸的状态里。正受老禅师的一掌是击打白隐心有所系。人们常常会陷入与最深的自我没有任何关系的不诚实、幻觉、贪欲的泥坑，这也是事实。因此，为了使弟子们深入到最深层的自我，彻悟禅的终极真理，禅师们往往运用看起来很冷酷的方法。

禅堂生活中，没有象现代学校那样的固定的毕业期限。有二十年尚未开悟的僧人，也有凭藉一般的能力和坚韧不拔的精神在十年内就开悟了的。但人生的每时每刻却都必须要遵循禅的准则，即要全身心地投入到禅的精神之中，因为，人的一生毕竟还是太短暂了。

功业圆满的禅师，也是不单单地了悟禅的真理，而必须要有所谓的“圣胎长养”。这里，“圣胎长养”与其原出处道教中的涵义颇有些不同，禅是从“悟”及生活等更广阔的意义上来运用它的。在优秀的禅师指导下习禅，僧侣们可以获得关于禅的秘密的完全的知识。但作为知识，即便是最高的，也多少有“智”的印迹。因此，僧侣的生命流动必须要在“内”与“外”的融合之中。这样，就有必要进行新的阶段的修习了。或者说，在禅堂的修习所得，只是指出了今后努力的道路。可是，最早在禅堂的修习却还不能以此为主旨。僧侣们首先接受“智”的修养与实际生活相融汇的修习，即首先要在不断地摆脱“智”的束缚的同时实现“心”的成熟。对于他们，所谓“长养或成熟”并没有什么特别的戒律，他们必须要依据自己之所见，对人生中偶然发生的事物，采取适当的行动。但是这样，他们又该怎样选择呢？也许可以这样说吧，或是退进心中过着弃世的生

活，或是走进闹市之中，积极地参与社会生活。六祖慧能辞别五祖后，在山中住了十五年，后成为众僧之首，但初出山时听仰宗和尚讲话，世人根本就不知道他。慧忠在南阳住了四十年，不曾进城一次，然而他的大名却远近皆知，连当时的皇帝也热心求教。沩山数年住于荒野，食胡桃，与猴、鹿为伴，然而他一走出荒野，便有人为他建筑了大寺院，成为了一千五百多个僧人的首领。京都妙心寺的关山禅师，开始在美浓隐居，为村里人做工度日，一出来被天皇邀去，主掌妙心寺，但却没有几个人知道他。白隐作骏河古寺的住持时，其住处的荒凉程度是十分惊人的。透过屋顶可以看见星光，也没有床板。因此，如遇雨天，在堂中活动便需撑伞穿鞋。寺里所属的什物全被债主拿光了，甚至连有些僧衣也到了商人手里。禅学史上，关于过了一段隐居生活后又复出的大禅师，有许多记述。我想，这并不是象有人指责那"你父在暗中察看，必然报答你，明处报答你。"[137]这里，就又与佛教的"隐德"不同了。这也是佛教与基督教深深的分歧所在。期待回报的行善不是真正的行善。报酬——无论是来自神或是魔鬼——都是"神灵"影响的足迹。而禅是没有"神灵"的。因此，对禅而言，施济后，其意识便不能再残留。至于报酬等，即便是"神灵"所赐，也是不能考虑的。

关于这一点，中国的哲人列子是这样描述他的心境的，"横心之所念，横口之所言，亦不知夫子之为我师，若人之为我友：内外进矣。而后眼如耳，耳如鼻，鼻如口，无不同也。心凝形释，骨肉都融；不觉形之所倚，足之所履，随风东西，如木叶

躯殼，竟不知风乘我邪？我乘风邪？”[138] 另有一个以孤独飘逸著称的神秘主义者则称“隐德”为“贫乏”，他主张把这一切都忘了，就象死亡来临时那样干净，彻底地忘掉。但不管怎么样，禅有禅的信念，禅有禅的生活准则。禅既不是虚无的，也不是神秘的，而且还要扫除所有神的意识的痕迹。禅堂生活也是如此。禅僧们的修习，无论是实际或是理论，都是要把“无报酬”（或称“无功用”、“无功德”）作为基础的。这种情怀，中国人有两句诗，我想是写得最妙的了，即：

“竹影扫阶尘不动，月穿潭底水无痕。”

一个禅者的思索[139]

“无明”与世界友好

一

小乘佛教和大乘佛教倒有一个共同点，即在基本教义上都说“无明”与“业”的必然层递关系及其与“十二因缘”的相应联系。从语义学上看，“无明”、“业”和“做”、“动”、“行”属于同一词根。这样，“无明”和“业”实际上也隐含着“行为”的意义。也就是说，行为生于“无明”，或者说由“无明”而有行为。即指世界——我们居住并从事种种日常行为的世界——是“无明”的产物。于是，世界也是我们的“业”，或者说世界是“业”活动其宿命力的舞台。

“无明”和“业”分属不同的思想领域。前者属于认识论范畴，后者则属于道德范畴。因此，在这里，我们极有必要弄清“业”如何生于“无明”。对佛教而言，“业”通常是指身心的一切活动。“无明”则是一个更有本质特性且又含蓄的概念，它大体

上是指知性自身的觉醒。觉醒也是一种行为。因此，从某种意义上，我们也可以说"无明"是"业"．"业"是"无明"。但是，在严格的意义上，两者之间没有必然的因果关系，也不能建立必然的因果关系。它们只是同一事实的两个方面。不过，因为一般的佛教都有"知"的倾向，所以往往先谈"无明"，然后谈"业"。这样，"业"便具有了相对于"无明"的从属性。但在我们的实际生活中，"业"里有"无明"，"无明"里有"业"，两者不可分离。因此，我们应该把两者统一起来予以理解。特别是对于佛家弟子更应该把两者结合起来予以思考、洞察。因为佛家弟子的修行的目的就是为了战胜"无明"，并且从"业"及其所有的结果中解脱出来。

这里，我们之所以说我们生活的世界是"无明"和"业"的世界，是因为这个世界充满着"分别"。"分别"就是"无明"。"分别"也是所有二元论的源头。在佛教中，"分别"并不仅仅是辨别、识别，更主要的是虚妄，即名想、概念等都是"虚妄分别"。在"分别"产生之前，没有"无明"。只有知性开始认识到事物之间的差别并进行是非判断，"无明"的阴影才笼罩了我们。现在，知性依然紧随着"无明"，我们也依然深陷于二元论中。我们很多人把二元论作为终极的思考的方式，把主观和客观截然对立起来并且认为这种对立是亘久不变的。但是佛教否认这种绝对对立的存在。佛教认为在两者之间还有一个桥梁或称第三概念。如果不能认知这个桥梁或第三概念，就不能摆脱"无明"的束缚。因此，佛教的认知远比一般的认识论的认知更为重要。我想是这样。

在“分别”的对立状态的基底存在着“无分别”。“无分别”并非简单地意味着直观，而是意味着拂扫“无明”投于人生之上的阴影，清除“业”于人生的支配力。应该说明一点，很久以来，我们就一直被“业”压迫着，不得不屈服于强大的物质力量下。我们丧失了自由意志，就象在秋风中旋转的落叶，或者说象一个不知晓内在结构的大机械中的部件，处于纯然被动的置位上。

那么，我们怎样才能超越“无明”、摆脱“业”从而踏进“无分别”的境界呢？或者说佛家弟子修行的目的该怎样才能实现呢？对此，曾有一种很流行的，即必须舍生弃世。这种观念是对佛教的误解，事实上是赞许自杀一类的行为，而且也很难为更多的人所接受。芸芸众生固然都渴望获得解脱，但正常的人却绝不会为此而采取极端的方式。如果必须以死来超越“无明”，那又为什么生呢？如果必须以死来摆脱“业”，那大多数人宁愿继续承受生之诸苦。“舍生弃世”的观念没有安慰，没有幸福，只有深深的绝望，所以不会深入人心，因而也便失去了普遍的意义。我不赞成这样的观念。但是，现在，我的结论还很难一下子说清楚。不过，可以肯定，那绝不是“舍生弃世”之类的东西，而且那种东西也是我一直想克服的。

二

如前所述，我们存在的世界是“无明”即“分别”的产物，并且其中“业”障纵横。怎么说呢？当主观和客观以二元的方式

相互关联、相互对立时，“业”才由可能转化为现实。这里，所谓主观必须具有自觉的意义，主观作为一种行为也必须具有自觉的意义。否则，便不会有“业”，而我们居住的这个世界也便不复存在——不是世界本身彻底消亡，是人生中的种种“相”原本就不会产生——。至于象山峰高耸入云、大海波滔汹涌、树枝儿在微风中轻轻摇曳、野花在原野上无拘无束地开放、鸟儿在春天的早晨歌唱等还会依然存在。只是拥有这种种现象的世界不是我们的世界即不是人的世界。那是山的世界、水的世界、树的世界、花的世界、动物的世界，或者说是神仙的世界。在那样的世界里，没有“业”，没有宗教和道德的意义，也不需要宗教和道德的意义。

在意识尚未觉醒的时候，世界没有意义，也没有任何“智”的、精神的及其美的价值观念。更主要的是没有“业”。伴随着意识的觉醒，“分别”产生了，而和“分别”一道“无明”也开始活动了。在这里，我们可以把“分别”比喻为双刃剑，一边钝笨，另一边锋利；也可以把“分别”比喻为镜子，一面映照逼真，另一面暗淡无光；或者更可以把“分别”比喻为太阳，在光辉普照的正中央，阴影也最浓重。“分别”的这种对立状态的出现实际上暗示了这样一种观念：被意识映现的世界，源于主观活动的创造。从表面看，这似乎也无可非议。万事万物不是明明白白地被主观意识限定着么？但实际上，这种限定是“无明”的黑云在低回弥漫，遮住了我们意识的视野。这样，如果不扫除“无明”的黑云，我们便会永远陷入“业”的险恶之“相”中，而我们的心也便永远没有和平与安静了。因此，我们必须要彻底

地洞开双眼，彻悟把我们拖进阴暗之中的“业”的意义，并且努力从那阴暗之中解脱出来。

但是，真正的解脱能成为现实么？解脱不是意味着对世界的否定么？另外，不是有人说死亡是最好的解脱么？死亡和涅槃到底是不是同义呢？关于这些，佛学家们曾有过数不胜数的论述。佛陀及后世高僧们也作过发人深省的倡导。但现在看来，人们依然有许多疑问，针对这些疑问，我想在下文正面阐述时作一下澄清。

三

一般而言，拂扫“无明”、获得“正觉”有两种方法，一种是否定，另一种是肯定。但是，由于历史的、认识的等多方面的原因，实际上，否定的方法是遁世的方法，而肯定的方法则是世俗的方法。即否定的方法是从现实世界中遁逃出来，梦想证得罗汉果，进入涅槃，或说进入理想的天国——西方极乐净土——；肯定的方法是同世界的苦难、死亡及所有的胁迫、畏惧拚搏。前者是所谓宗教的人的方法，后者是所谓世俗的人们——实业家、政治家、军人——的方法。应该说世俗的人真正地直面人生，承担人世间的各种工作，但他们在工作中又往往陷进“无明”之中。他们以自我为中心，对人生的真正意义难以有洞明的见地，这样，也便难以成为自己的主人了。

否定的方法又充满着内在的矛盾，具有强烈的反社会性。而且，否定是对现实所有一切的否定，其结果只有一个纯然、

单一的梦想：无活动状态的天国。天国的实现是现实世界一切“物”的死亡，是社会生活——以人为中心的生活——的死亡。因为天国里不应当有冲突和矛盾，而现实世界中由于“分别”的存在，冲突和矛盾又是不可避免的，所以所谓天国的永生就必须以死亡为代价、必须是对生与死的彻底否定。但是，事实上，永生只能产生于生与死的相互斗争之中。无生便无死，也便无永生。这里，“永生”之类的概念不具备逻辑学的意义。生与死是不可分离的。它们连续不断的活动构成了人生的每一个瞬间。生与死的活动结束了，人便不存在了，永生的意义也便丧失了。因此，凭藉对世界的否定——主要是对生与死的否定——来求得“正觉”是一个骗局。否定的方法不能真正解决人生方面的问题。

世俗的肯定的方法积极然而迷惘，遁世的否定的方法坚定却又消极。这样，两者就都不是有效的方法了。那么，除上述两者方法外，是否还有别的方法呢？有。我想这是毫无疑问的。真正的有效的解决人生问题的方法是以禅宗为代表的佛门弟子的方法即绝对肯定的方法。但是，这种方法还没有为人们所真正了解，或者说这种方法已经为人们误解了，很多人以为佛教的方法即是遁世的否定的方法。其实，在佛教看来，因为有“生”，所以不能逃避二元性乃至“恶”、“争斗”、“苦难”等人生所有的问题。人生是由“分别”产生的“业”，或者干脆说“业”就是人生。逃避是不可能的。试图逃避也只是自欺欺人。而且逃避意味着自杀，自杀恰恰也是“业”。自杀也要承担“业”的结果，也会有苦恼——或许还是更大的苦恼——。这

更大的苦恼便是再生。因此，佛教是不主张逃避的。相反，佛教以其绝对肯定的方法获得“正觉”。

所谓“正觉”的获得是指必须认知生与死的真实的意义，并且由此超越二元论而得新的“生”。“正觉”的目的是清除“无明”。因为“无明”执拗地把二元论作为终极的思考方式、作为我们社会生活的构成基础，于是，相应地便有了以理性或情感为主的自我主义，而种种“恶”也便由此生发开来了。佛教倡导“正觉”，就是教导人们发现隐藏在二元论基底的东西，从而在每一个角落里都远离二元论的迷执。

四

在一与多、生与死、我与你、有与无等诸如此类互不相容的概念的底层是否还有什么东西存在呢？这是哲学和宗教都十分关心的问题。但也是极难说清的问题。我不能确定其有与否，但我想，假使真有，那也是暗示一种新的二元形式，即一种矛盾克服了，又产生了另一种矛盾，所谓规律、联系等概念的运用实际上就是标志着永无休止的矛盾动态。佛教把包涵矛盾的第三种形式（一般佛教文献中称为“第三句”）称为“空”，即所有的对立都生于“空”又灭于“空”。

关于“空”，在佛教中原本是没有疑义的，但是因为我们在一般理性的范畴内来考虑它，“空”便难以超越相对性，也便有了种种误解了。通常，我们以为“空”是实在的对立面，是非实在，是“无”，或是“虚”。这种误解导致了对佛教根本上的扭曲，

即认为佛教包括禅是主张虚无主义。另外，我们也往往把“空”看作是绝对孤立的存在，这样，也便瓦解了佛教包括禅的现实作用和实际意义。因为，在这个世界上并不存在与其他事物全然分离的绝对孤立的事物，即便有这样的事物，也不会引起人们的关注。其实，“空”既不是人格的也不是非人格的，所以不能把其称之为“无”，因为“无”是相对人的思想行为的概念，是表层意义的，而“空”则潜藏在“无”的基底。同时，“空”既不能从无神论也不能从泛神论来解释，因此把其称为非实在并与实在相对立同样毫无道理。“空”既不否定神也不否定实在，其本身与神及其与神的对立面——实在——没有什么联系，但是，我们又经常地子乌虚有地把它们联系起来，于是或者说佛教是无神教，或者说佛教是泛神论，而佛教本身的独特的价值和意义也便被抹煞了。

此外，在世俗生活中，人们也往往把“空”与“不存在”视为同一回事。这样一来，“空”就不过是一个简单的缺乏实际内容的逻辑概念了，而佛教在充满个性、多样性世界中应当具有的蓬勃旺盛的生命力也便被掩盖了。

五

对上述种种误解，或者说对在二元论的存在学说中，“空”到底应该有怎样的存在形态，我想举两个例子来说明。

一个僧人去拜访洞山禅师，问：

“寒暑到来，如何回避？”

这个问题也可以做如下解释：人，怎样才能从生与死、有与无中解脱出来。如果按基督教的方式，那么也可以这样解释：人，怎样才能获得永生。而禅总是忌讳抽象的、概念的思考方式，其言语也总是触及具体的生活事实。所以，僧人提问是具体的，洞山禅师的回答也是具体的。

"何不向无寒暑处去？"

如果把洞山的话放在通常的意义上来考察，那么似乎也意味着"无"和没有追求，即是逃避世界或否定世界。那僧人就是在通常的意义上理解洞山的话，他继续问：

"如何是无寒暑处？"

洞山禅师接着回答："寒时寒杀阇黎⑭，热时热杀阇黎。"⑭这是什么样的回答呢？热的时候很热，冷的时候很冷。这种回答果真具有价值么？是的。洞山禅师的话暗示了寒暑是不能逃避的，只有顺其自然才能免受干扰，因为干扰是感觉世界的反应，是"无明"的活动。这样，在洞山禅师的回答中，困扰我们的寒暑已经不是寒暑了。这似乎有些不合情理。然而所有的宗教的终极真理都是不合情理的，因为情理是逻辑世界的产物，是"分别"的结果。所以，在这里，我们只能依据佛学思想来观照洞山禅师的真知灼见。即如果说在寒与暑对立状态的基底潜藏着"空"，那么"空"也绝不是孤立于寒暑存在的东西。"空"就存在于寒暑之中，"空"也只能在寒暑之中才能被发现。同理，"空"也是必须要在生与死之中才能被发现，或者更直接地说"空"就是生与死，生与死就是"空"。可是生死、寒暑与"空"又并非全然一致，两者毕竟属于不同的范畴，而且我

们在踏上通往真理的道路时也不能把它们看作全然一致。“空”不能离开寒暑、生死，但又必须要超越寒暑、生死。

曹山本寂也遇到与前相同的问题，一个僧人苦热难熬，问曹山怎样才能解脱。苦的经验是人人都有的。苦的经验也是一切厌世思想的源头。但同时也因为有了苦的经验，才有了宗教。因为没有苦的经验，人生便没有理由反省，而反省没有理由，宗教的存在也便没有理由。拯救人们脱离苦海是一切宗教的宗旨。然而，曹山却告诉那僧人想避暑就浸入热水里，想避寒就睡在北海的冷冰上。曹山的劝告无疑是火头浇油，是使苦痛更为深重。那位僧人也意识到这一点，他接着表示他要得真正的逃避办法。僧人自有僧人的道理。如果说人生的一切的苦和一切的恶都是必须要承受的，那么所谓的拯救便没有意义。而宗教创建天国不就是为了拯救么？曹山的劝告加重了地狱的苦难，那么宗教还有什么价值？如果说曹山的劝告是真正的解脱，那么其解脱也必须要有充分的理由。接下来，曹山暗示了他的理由，他对僧人说到了那时，你的苦便没有了。为什么呢？在二元思维的影响下，矛盾的解决，必须要以相互对立条件的一方的舍弃为前提。因为思维本身就是在舍弃某一条件下产生的，它不能超越其母体。而在佛教看来，正是因为有了二元的思维方式、有了“分别”才导致了苦。而那僧人的提问依然是在二元思维的束缚下，把寒暑对立起来并想舍弃其中一方。曹山明白所谓苦的根源，他告诫僧人不要盲目地妄想抛弃，而要超越，超越意味着摆脱二元的思维方式、摆脱“分别”，这也就是真正摆脱苦的方法。寒暑只是

寒暑，苦乐只是苦乐，生死只是生死，在它们其间不应当掺有任何思虑，它们存在于经验之中。在纯粹的经验中，没有相对的条件，只有“空”。这就是般若波罗蜜或称佛教的根本的教理。

而如果运用二元的或多元的思维方式，那么即便在空观觉醒的佛教哲学中，也会从差别中看到平等、从平等中看到差别。在这里，“平等”如同文字“平”和“等”的意义，“差别”则如同“异”和“分”的意义。平等意味着同一、共性，差别意味着个体、特殊性。但实际上，平等即是“空”被包容在多元的存在形态里，或者说，平等的基因是个体，并且还会沉入个体之中。因为在二元条件下的世界里，个体永远也不会全然丧失，即你不是我，我也不是你。两者总是各行其事，很难达到彻底的同一。如果个体或相互对立条件丧失了，那现实世界也便终结了。可是如果只有对立而没有使对立达到平衡的桥梁，那矛盾也无法转化和解决，现实世界也便不会发展了。然而世界毕竟要发展，人类也毕竟要延续下去，所以“桥梁”的建立是极其必要的。全部佛教的存在就是为了这个“桥梁”的建立并使其具有永恒的意义。在佛家弟子的心中，差别显现着平等，平等显现着差别，或者简洁地说差别即是平等、平等即是差别，因为在相互对立的形式的基底还有第三种形式：“空”。

六

如上所述，佛家弟子是已经把个体世界中的道德以

及“知”的多样性全部接受了。这样，再说佛家弟子包括我们是主张遁世主义并力图逃避现实世界便毫无理由了。另外，终局也是无论如何逃避不掉的，不管我们躲到哪里，它总会象魔影一样缠住我们。一个僧人问其师，“如何得出三界去？”其师则反问：“汝即今在什么处？”他们的问答就是说单纯的逃避仅仅是一种幻想。

欲界、色界、无色界即是通常所说的三界。它是我们居住的地方，也是我们赖以生存的地方，离开了它，人实际上便不再存在了，因此，试图逃脱三界并在其外寻求净土实际上也便等于自戕。由于种种原因，人们往往以为身在三界之中，身受之诸苦便也源于三界。其实，三界并不是苦的本源。有一位僧人问石巩禅师：“如何免得生死？”石巩说：“用免作什么？”那僧人颇为执拗，只是问：“如何免得？”石巩回答：“这底不生死。”⑭石巩禅师的话暗示了苦的真正本源，也暗示了解脱苦海的真正道路。自从意识觉醒以来，分别以及其背后潜藏的无明便作为原理支配着人们生存的世界，人们被无明的阴云笼罩着、被全然对立的条件束缚着，因而不能透见二元的即个体的世界的内部建构，也不能参悟生与死的真实意义。生是苦，死也是苦。如果免去了生死，那大概就是真正的解脱吧。然而石巩禅师则说为什么要“免”呢？生死本来是自然而然的，所谓苦不过是“分别”作用于人生的结果而已。当“分别”的作用即生与死的对立状态消失了，或者说当生与死之间的桥梁建立起来了，苦便消失了，人也便不生不死了。也就是说，在这里，关键的问题在于如何对待“空”。“空”是被二元条件束缚的

世界里的最后的思考，是保持对立个体之间相互关系的媒介理念。个体从“空”出发，又将重归“空”中。如果无视这一点，那我们就只是机械唯物论者或主观唯心论者了。反之，如果我们正视这一点并把其作为事实来考察，那无明就会在我们具有“空”的直观的同时渐渐地消散。

所谓“正觉”，从表面看，也许或多或少地受“知”的影响，但实际上，它是对生与死作出说明，并且在作出声明的同时净化人生中所受到的污染，从而使爱在真正的生活中放射出光辉。另外，也许更主要的认清差别的基因，消除对立的情感。关于对立的情感，一般都是产生于我们个人盲目的好恶之心，所以，当对立情感丧失的时候，也便是心达到和平的时候，而友好便也从虚幻转为了现实，或者说菩萨的理想也便实现了。

关于菩萨（或称佛教）的理想，在小乘佛教中，以罗汉为最完美的正果，但在大乘佛教中则很少有条件限制。大乘佛教弟子要唤醒物质世界中沉睡的力并以此为人类的幸福作出崇高的奉献。也许可以说，大乘佛教弟子对所有的存在都感到了完全的爱，并且对所有的存在既不偏于物质也不偏于精神，而只是努力从贫困中解脱出来。如果需要在自己和他人的幸福之间作出选择，那大乘佛教弟子应该牺牲自己成全他人。为实现这种利他的冲动，或者说为实现普度众生的目的，大乘佛教弟子应该竭尽全力。

七

《观音经》中说，观音菩萨为了实现其对万物的无限的慈悲，曾有三十三种不同的化身。而依据大乘佛教的教理，每一个获得"正觉"的人都可以是观音菩萨，并且出于拯救他人的必要也都可以现出无数神姿。观音菩萨有时显出十一面、一千只手的姿容。"十一"即是"十"加"一"。"十"指"全"和终点，"一"是"大"和起点，两者合在一起象征无限和广大，即象征观音菩萨为拯救众生胸有万象、巡视四面八方。而一千只手则意味着观音菩萨为实现其慈悲的使命提供不尽的便利。

在这里，应该说明，观音菩萨或其它任何菩萨，其慈悲的实践形式不一定是固定、同一的。即慈悲的并非总是采取爱的姿态。有时，也有憎恶的方式，也许把慈悲的对象放置逆缘之中，甚至是放置死亡——世间的、人所能见的——环境里。这样，菩萨们的慈悲往往表现出与人的要求相差很远。菩萨有时也是无情的，象孤独的岩石、冷峻的松柏等，而渴望得到菩萨恩惠的人或许会大失所望并因此以为菩萨的理想与他们的生活没有关系。但实际上，菩萨正在以最神秘的方法把实在的秘密传授给人。菩萨的传授是无时不在、无处不在的。

八

宗教在过去历史上的一大过失是忽视生命的物质性。宗

教曾经顽强地力主精神独立性。然而，事实是精神总是与物质密切联系，所以失去了物质，精神也便不复存在，反之亦然。科学的勃兴和技术的运用导致了注重效率的机械时代和资本主义的开始，随后，不顾精神作用耽于物质性的倾向也便蔚然成风了。这样，与精神强烈地联系在一起的宗教对于人类也便渐渐地失去了往昔的魅力，或者说，面对现代武装的世界，宗教变得苍白无力了。精神的和平与友好同物质的协力与合作之间的密切关系也渐渐地被束之高阁，失去了其作为事实的效应。

其实，我们所感觉的友好和相互扶助等，在物质领域和精神领域的体现是相同的。过于耽于精神方面，易于导致个人的独善主义，过于强调物质方面，则易于导致庸俗的享乐主义，只有把两者有机地融合起来，才会有真正的友好和相互扶助。应该说，物质世界是同我们一切息息相关的世界。当我们行使精神的力时，往往会感到自己的存在，但这种感觉必定要显现在物质上。如果说物质往往阻碍我们前进的道路，那是因为我们太注重自己即太注重世界的灵性。关于这一点，我想说物质是我们的朋友，不是我们的敌手。不管物质曾经怎样阻碍我们，我们实际上一直在利用它，并以此强壮精神的力。因此，如果我们对物质抱有反感，那物质必然会在情感上向我们反击回来，而真正妨碍精神的强化。物质世界乖张、无情，它绝不会因为精神的蔑视而放弃自己的力量。现在，向全世界袭来的人心不安的状态，就是精神所面临的物质力量的挑战。所以，在佛教看来，把物质与精神相互对立即不能把物

质与精神根本融化的看法和作法是完全错误的。当然，在一定的阶段内，佛教也容许二元论即容许物质与精神的对立，但这是基于“分别”的现实性的存在。在“分别”及其母体“无明”还存在的时刻，割裂物质与精神的对立关系徒劳无益。只有“无明”被扫清、“分别”被除尽，物质与精神的对立状态才会消失并转化为尽善尽美的融合。因此，佛教并不简单地反对物质与精神的对立，同时也不庸俗地赞成物质与精神的联系，而是要在根底上清除物质与精神对立的条件，使两者真实地合为一体。

个人生活、国家生活、国际生活不能不以物质生活为基础。这样，关于社会生活与其物质方面的关系的处理，应当允许那些富于智慧的人们作出“世俗”的判断。而佛教所谓“超世”的训导只能给他们一种启示，即在一种广阔的视野里考察“无明”、懂得“无明”还依然在控制着人们及其生活构成，人们还依然在承受着“无明”及其“分别”的结果。如果不超越其结果，人们美好的愿望和真正的欢乐便难以实现，而所谓安心、和平、友好等也就只是梦幻般的构想。目前，发生于世界各个领域里的悲惨的事情，实际上都是被“无明”歪曲了的“爱”的产物。因此，除去“无明”确实是社会生活中极其重要的具有深刻影响的工作。

九

“爱”支配着所有的友好心理的活动。反之，便是利己主

义。个人的利己主义、国家的利己主义、民族的利己主义、经济的利己主义、宗教的利己主义等都是利己主义的表现。现在，我们最痛切地感到苦恼的就是这具有种种“相”的利己主义。而本应同利己主义的欲望作战的宗教又变得软弱无力、不能同世界的现实状态相对抗。宗教永不厌倦地教导人们除却利己主义，可是，一旦涉及到国际的、民族的等相互间的关系问题，便没有任何实际的效果。社团法人没有良心，国家也不会好到哪里去。天下的公道被利己主义大手挥舞的大刀斩断了。爱国精神、团体精神的美名带来了数不胜数的惨祸。这是残酷的利己主义的“业”果。通常，在经济利害或政治利害蒙受损失的时候，其损失必须由自己的集团全面分担。所以，集团、国家的领导者们应该对自己在一切行为中所承担的责任进行深入的反省，进而树立公共责任心和道德使命感。所谓公共责任心是形式和实质的高度统一，而不是象现今人们这样形式上是“公”心、实质上是“私”心，或者不惜牺牲一切来肯定极度的排他性。我们正生活在这种排他性中并为这种排他性努力奋战。这样，总有一天，我们施加于他人的结果要由我们自己来承担。我们是不幸的。可是在全世界的范围内却都盛行着这种排他性，所有的人都是不幸的，这是一个不幸的时代。然而最不幸的是我们面对最悲惨的事实无能为力，而且对没有善果的终局也无法阻止。也许我们是命中注定要必须服从自“无始”以来就积淀下来的“业”的活动吧。如果情况未必如此，那么希望又在哪里呢？

在目前这样一个战乱纷起、“业”障横行的时代里，我们应

该觉醒了。我们要明白在自己周围看到的几乎绝望的事情到底是如何产生的。也许最简单的解决办法是我们注意自己的“无明”并由此出发打破“业”的脚镣。然而，完成这一步也毕竟是困难的。在过去的无数个时代里，人们从生到死努力追求，试图实现扫除“无明”的伟大工作。但不知为什么，人们一边宣扬关于世界的种种信仰，另一边眼睁睁地看着时代潮流涌向深渊而不能阻止。这种令人遗憾的现象引起了人们对现实的不满甚至绝望。于是人们渴望能够在地球上找到一块僻静之地。在那里，把种种被破坏的信仰保存下来，停止战乱，使物质等其它方面的损失缩小到最低限度，并且看到人类愚蠢狂妄的真面目。

这样说，也许是太消极了。但是，我想，如果真有那么一块僻静之地那也是值得庆幸的。无论如何，那总算是可以行使精神的力了，而且如果有一个菩萨，其精神的热火便可以熊熊燃烧。当无数个僻静之地相继出现，那也就是众多菩萨普射到世界各地的慈爱之心的结合。不过，消极也罢，积极也罢，物质领域的僻静之地毕竟是虚妄之谈。最真实可行的则是在我们的心中创造一块僻静之地。从佛教的观点看，最重要的工作就是彻悟“无明”和“业”的意义。因为，只有彻悟了“无明”和“业”的意义，世界友好才不会被埋葬于黑暗之中。

十

“正觉”，是所有从事佛教各方面工作的人的共同主张。但

是，关于“正觉”的实践方法，迄今为止却依然还在争论。比较起来，个人的“正觉”的完成倒还有一些一致的看法，即大多数教派都承认有六种“波罗蜜”：布施、持戒、忍辱、精进（又称不屈不挠）、禅定、智慧（又称无分别智）。禅宗特别强调最后两个“波罗蜜”即禅定与智慧。

我常常想，如果个人得到了“正觉”，那不妨可以说是全世界得到了“正觉”。这也是基督教所说的天国的永生。不过，全世界的“正觉”还不仅仅是个人“正觉”的总和。个人的“业”总是与在不同的民族、国家、阶级制约下形成的社会集团相联系，总是处于历史、经济、政治等风浪的冲击之中，因此，超越“业”障、实现个人的“正觉”的工作是多方面的。只有集团、阶级、国家、民族的“正觉”次递实现，才会有全世界的“正觉”。在这里，全世界的“正觉”即是和平与友好。但无论如何，宗教毕竟是实现个人“正觉”最有效的手段之一，它也应当是实现全世界“正觉”的最有效的手段之一。也就是在这一点上，个人的“正觉”与全世界的“正觉”才有了同一性。不同的民族、国家固然有不同的宗教，但所有宗教的终极意义都是共同的。当所有的宗教为了一个共同的目的携起手来，和平与友好便不再可望而不可及了。宗教具有最普遍的共同理解性，它能够勾通不同民族、国家的人的心灵，因为人人都是渴望自由的，而宗教是自由最忠诚的使者。宗教是自由的，宗教的交流也应当是自由的。我想，在现今的条件下，设立能使不同民族、国家的宗教及文化相互理解的宗教协会，对于和平与友好即全世界“正觉”的实现一定会有很大益处。

最高的精神理想

要我谈"最高的精神理想"这样的问题是颇为困难的。事实上，我也真不十分清楚怎样谈才会有效果。首先，我从遥远的偏僻的地方来到伦敦这个人世间最大最变化多端的大都市，就象一个很单纯的乡下人突然进城，难免会茫然不知所措。而且，此时，我的思绪、情氛、心境也和在故乡时多少有些不同。其次，象我这样一个渺小也可以说微不足道的人来谈诸乎"最高的精神理想"这样重大的问题也确实不是一件容易的事。另外，看聚集在这里的诸位，无论谁都象是极其富有聪明智慧的，脸上都漾溢着通晓一切的神色。在这么多优秀的人的集会上，我实在是不大会讲话了。

尽管如此，我还是想请诸位先听听我来伦敦之前的生活。我相信那对诸位是有益处的。我的故乡有很多草屋。日本的房子一般都是很小的。如果去乡下，那到处都是可以看到草屋的。我所住的就是其中之一。早晨，我同鸟儿的歌唱一道起床，然后打开连着庭院的窗子。日本房屋的窗子和您们英国

式窗子的格调完全不同。英国式的窗子象是要钻进墙壁里似的。而日本的则象这里所说的门。那样的窗子一打开，房屋和庭院就融为一体了。房屋是庭院或者说庭院是房屋。可是在这里，房屋与外界完全隔绝了。房屋独处，居住者也是在各自的房间里独自生活。这样，人和环境也就全然脱离了。自然在那边，人则在这边；我是我，您是您；各自有各自的领地，互不相干。人们忽视或者干脆说忘记了自然环境与人还有什么联系。即便打开窗子能看到庭院，那也不过是一种旁观者式的窥视，而且也没什么好看的，房屋与庭院之间一览无遗。在日本，我喜欢看树木，有时觉得那些树木象是突然从大地生出来似的，看着它们无忧无虑地生长，往往会感觉到有什么东西正从它们身上流露出来，而且那东西是从大地母亲那里来的，是神秘的不可言传的。这时候，我就觉得我正生活在它们中间，它们也生活在我的中间。或者说，它们和我本是一体，难分难割，生灭与共。我不知道这种“共生感”是否可以称作“精神的”，我也没有闲暇来考虑应该怎样称呼它，我只是这样感觉到了，我因此很满足。

我家的庭院对面是一个池塘。池塘比庭院稍低，面积也不大，但水却是清澈见底的。水中，鱼儿慢悠悠无拘无束地游动，那副悠然自得的样子，似乎羁绊和危险从来就不曾也不会光顾它们。有时，鱼儿也“噼噼啪啪”地欢快跳跃，而听到它们欢快的跳跃声，我就常常想，鱼儿是快乐的，它们以跳跃来表达快乐。可是它们自己是否感到了那快乐呢？我说不清楚它们的感觉。但我明白它们实际上是非常快乐的——这是我的一

种奇妙的感觉——，就象人在快乐得没有办法表达而又蹦又跳一样。鱼儿也象人一样在一个"种"的生命圈中生活着，永无休止地延续着自己的存在，而这种"生活"、"存在"是鱼儿与池塘绝妙又自然而然的整体性的融合。这样，当我听到鱼儿在水中的跳跃声，当我这样想的时候，渐渐地，我觉得在我的心头唤醒了一种东西。那被唤醒的东西似乎就是鱼儿自身的感觉，又似乎是来自一个更为深沉遥远的地方。它到底是什么呢？

池塘里面还有许多盛开的莲花。它们常常使我陷入无边的遐想。可是这种遐想在我也是难以表述的。怎么说呢？就象此时我正奔驰在通往遥远的东方彼岸世界的路上，而您们和我在这个大都市的中心相会是一场梦。对的，是梦。好笑么？不。我的梦和那种天真或者说无聊的梦全然不同。我的梦及我们的梦中相会具有永恒的普遍的价值。看看现在正包围着我们的这些巨大的建筑物吧，它们确实是很漂亮的创作，是人的不容怀疑的业绩。我曾经访问过中国，诸位大概也都知道，面对着那个"万里长城"，人们往往是感慨万千。但是，我们身边的这些建筑物和那个万里长城能象我的梦那样具有永久的持续性么？试想，地球要摇晃——我们这里很幸运，没有接二连三的地震，日本的地震是很多的——哪怕只是摇晃一次，那会是什么样子呢？也就是说其结果会怎样呢？恐怕是只能凭藉想象才能看得到，而且我们是连想也不敢想更不愿想的。但在美国的一家杂志上，却有人描绘了那个样子，说不定在将来的哪一天，纽约将成为一片废墟。一个探险家在

挖掘废墟的时候，苦苦探寻的是今天纽约所建造的世界最高的大厦摩天大楼到底该在什么位置。这样的事情多半是会发生的吧。但这却是人们难以接受的。人们不愿意看到这样的事，也不愿意听到诸如此类的话。因此，现在，这样的描绘已经中止了。那么，我的梦呢？是否也一定要终止？

还是面对现实，回到我们的话题上吧。"精神的"、"理想"、"最高的精神理想"意味着什么呢？我在自己的面前一本正经地摆下了这样三个严肃的问题，但我却不能以思辨的方式来论证。这在诸位那里或许会感到遗憾，可我自己并不这么想。我想从另外的角度来说明，同时也希望诸位能和我共同体会。

刚才从所住的饭店向这里来时，我注意到，马路上有许多男男女女正忙忙乱乱地走着。说实话，我觉得他们是在跑，似乎是逃避身后的什么东西，又似乎是要去前面抢什么东西。也许事实并非如此，但在我的感觉里，他们就是那副样子，我也的确"看"到了他们的那副样子。而且，他们的脸上僵硬又麻木，没有轻松和柔和。那么，我们想一想，他们脸上的肌肉怎么会是紧绷绷的呢？他们碰到了什么或者说被什么所逼迫而如此这般紧张？还有，马路上，巴士、载重汽车等纷纷沓沓，往来不息，象一条永不休止的河流。涉足这样的河流，我是不能不踌躇的，从哪儿走呢？怎么走才好呢？此外，还有被填充得满满登登的商店，东西那么多，可在我那小草屋里却都是没有什么必要的。面对着那个五光十色的世界，我不由得满腹疑惑，那些所谓拥有现代文明的人们，他们最终要赶到哪里去

呢？他们的命运的主宰是什么呢？他们是在追求“最高的精神理想”么？他们那僵硬的面孔象征着什么呢？是想洞察万事万物内部的潜在的灵性么？他们那麻木的表情能把那灵性传播到世界的各个角落么？对此，我不知道应该怎样回答，也不能作出回答。

一般地，精神——物质、理想——现实或实际、最高——平凡，都是相对而言的。因此，如果我们谈及“最高的精神理想”的有关问题，那事实上是在思考物质的实际的平凡的事物。这种思考也并非高深莫测而是极普通的常识性的。仔细想一想，在伦敦这个世界第一的大都会里，紧张枯燥循环往复的生活困扰着我们，我们要除却这种困扰，要对如何除却这种困扰进行思考，这应该是很普通的事情。我们探寻有关精神方面的东西，是针对生活实际，是为了摆脱生活实际所带来的困扰。但是，在很多情况下，所谓“精神”不过是一个抽象的概念。在很多场合里，也可以说在我们这里、在我们周围，精神同看得见听得见的东西断开了，“心”和“物”分离的观念及其把“物”从“心”中分离出去进而观察事物的方法很盛行。我很怀疑这样的观念和方法。我以为，目前这种关于“物”和“心”的状况，是对“实在”作二元论的解释，是不妥当的，也是虚妄的。几天前，我在一个小小的演讲里曾说过这个问题。⑭③

其实，“物”和“心”是同一的，或者干脆说是一个“实在”的两方面的表现。因此，晓义达理的人是不把问题分成“这”一面和“那”一面的，因为“这”一面和“那”一面归根结底都是一个“实在”。他们寻取的是“实在”原有的样子。他们明白把

“实在”分成两个方面——物质和精神——，那就势必失去其中一个方面，仅仅掌握物质或仅仅强调精神，其结果都是不可能获得应该获得的完整健全的“实在”。我们是晓义达理的人么？我看未必。因此，我们的心要做适当的调整，使我们能够完整地而不是片面地把握“实在”。应该说，现在，我们的心已经被扭曲了。我们的心也确实缺乏调整。但我们依然执迷不悟，或者在“物质的”泥坑里陷得更深，或者在“精神的”死胡同中走得更远，而后者更值得注意。看一看那些修道院、寺院、伽蓝⑭以及与它们相互关联的各种僧团，还有那些以宗教的名义聚集着善男信女宣传种种法要的神圣的场所，其实，无论哪一个都是完全排斥物质性的。

在我看来，是不应该轻视物质的东西的，而对“精神的”阐释也更不应该漫无边际。在这里，我要强调说，所谓“精神的”以及在“精神的”名义下的所作所为往往都是带有或多或少的虚伪性的。我不能说出“精神的”事物的真正所指。我想别的人也不能。那种对精神竭尽炫耀或推崇的人，说到底，也仅仅是想随心所欲而已。对此，我们是不该赞许，也更不该被其蒙惑。在那些高唱“精神”的人们中，我以为是不乏粗野强暴贪婪虚伪者的。他们一面拚命地积蓄钱财，一面却还想获得精神的满足。而在那些一心一意从事“物质的”活动的人们中，我以为也有不少对“精神的”是有很好的感受的，是常能看到他们身上那高尚、优美的人格的。所以，我们不能把一个完整的“实在”割裂开来，我们要获取的是“实在”的本来面目，或者简言之，我们要保持的是事物的本来的样子。但这又是一个

很大的难题了。我从日本的一个僻静的地方来到伦敦，怎样做才能保持我“本来的样子”呢？我那粗陋的小草屋能重建在牛津广场么？在汽车、巴士和其它所有车辆的混杂中，我怎样才能倾听小鸟的歌唱和鱼儿的跳跃声呢？此外，还有那在数不清的商店里装饰陈列着的五花八门的东西能和在微微晨风中轻轻摇曳的树枝儿调换么？人的工作，人的所作所为，不可避免地要具有人工的雕饰的痕迹，我们怎样才能从中发现并领悟自然、无为、无我呢？这确实是一个大难题。

必须重申，“最高的精神理想”的问题是很难说清楚的。因为我们对现代文化中物质性所带来的一系列问题的理解往往偏颇，而对物质性所带来的一系列问题的批判也往往很随便很肤浅。人本来是从自然走出来的，不是神的万能之手创造的，人的行为乃至人自身是一定要带有物质性的。我们无法彻底摆脱物质性。我们要想获得精神的解脱，只有一条出路，就是把“物质的”同“精神的”合二为一。在这里，我不想再涉及主观、客观这样的概念，我找不到适当、准确的语言来表述它们。我怀疑它们是否真正具有价值。我想，如果说“物质的”和“精神的”是一个不可分离的整体，那“客观的”和“主观的”也同样如此。

这个问题，在过去就已经被禅师们解决了。我想稍稍讲一下赵州。他久住的禅堂处在一个以自然石桥而有名的山中。所谓禅堂一般大都建在远离人群的地方。赵州的禅堂建在山谷边。山谷里水流湍急。山谷上架有石桥。有一天，一个僧人前来赵州的禅堂寻访。相见后，僧人问赵州：

“久向赵州石桥，到来只见略彴⑮。”僧人说他常听见赵州石桥，可来了一看没有什么石桥，只有摇摇晃晃的破木桥。那个石桥在哪里呢？他请赵州示下。

对此，赵州这样回答了：

“汝只见略彴，且不见石桥。”赵州说僧人“看”不见石桥。

僧人继续问：

“如何是石桥？”

赵州又这样回答：

“度驴度马。”

请允许我对赵州所说的实际意义再稍加一下补充。猫、狗、虎、象从石桥度过去了，男人、女人、穷人、富人、贵人、贱人、老年人、年轻人也从石桥度过去了，或者说英国人、日本人、回教徒、基督徒、佛门弟子都度过去了，乃至精神、物质、理念等所谓最高的现象和最平凡的事物——这所有的一切——无不都度过去了。那位说没有“看”到石桥的僧人其实也正在石桥上走着，只是他一点也没有意识到，当然，他的这种“没有意识到”同我们所说的“无意识”并非一回事。因此，如果一定要问，那么——石桥有什么用处呢？我们能“看见”那东西么？我们实际上是在度过那东西么？——诸如此类的问题或许会一个接一个地冒出来。而桥是不会回答的，更不会说：我是你们最高的精神理想啊。石桥只是那架着，并且从没有源头的过去到恐怕也是没有尽头的未来，永久地沉默着……。

到此为止吧。听我的日本式的英语是很难的。我相信诸位是尽了最大的努力才听下来的。果真如此，那我们之间的

相互理解一定是更深入了，而在这更深入的相互理解中，我们是应当得到实际上也得到了精神世界的睦善，当然，这还很微小，但想想，我们现在不是已经有了理解么……。

人性的半面

人性，应该说是有两面的，就象我这只手、无论怎样看都互为表里一样。一般认为，人性这两个方面是相互排斥又相互依存即是矛盾的。下面，我就想谈谈，这种人性“矛盾”的构成及其形态。也是说，那“矛盾”实际是怎样的呢？

人渐渐长大后，便会觉得人世或干脆说人性总是矛盾的、冲突的。也许还会觉得矛盾、冲突就是整个人生。在这里，与其说人生、人性是矛盾的，不如说矛盾就是人性就是人生。如果说这种结论是必然的，那么世间的不平、怨恨及叹息之类的情感也便是必然的，而轻松自如的生活即达到宗教所说的“安心”也便是虚幻的。人生中充满了相互冲突、相互羁绊、相互厮杀、其结果必然是烦恼和“业”，而不是佛学意义上的绝对安心。

对此，我想首先谈谈生命或“命”的问题。生命或“命”是怎样形成的呢？说起我们的躯体，就不能不考虑所谓“内”和“外”之类的问题。通常，我们说“内”生“外”灭。“内”要伸张，

“外”施以压力阻止“内”伸张的意志。我们的躯体（也包括其他事物）就这样经常地被互相制约。互相制约的结果，我想就是所说的“命”。“命”也是两方面相互冲突的。冲突的过程及结局不是得到绝对或相对意义上的均衡。均衡在这里意味着没有生气。“生气”（或称生）必定是由他力予以压迫并反抗他力的压迫才能形成。从物理学或哲学的方面说，即是运动的绝对性。此制约彼，彼制约此，相互均衡便是共同死亡。所谓人的“生”，我想无疑也是如此。不知为什么，据说总是一方过分强蛮，而另一方竭力排斥。“生”的对立面当然是“死”。“死”一直是被排斥被抑制的。当“死”的力量同“生”达到了均衡，运动结束了，一般意义上的死亡降临了。

这样，死便是生，生也便是死。即便是人的一生有五十、六十、七十年，那其间也是生生死死不断循环往复的。退一步说，一日间乃至一分钟间也非历尽生死不可。再退一步说，刹那间便生生死死了。这大概就是我们生命的自身和生命的历程吧。人的生与死、一般是以多少年来区分的。如果抛开了这一点，或者只从生或者只从死来看，那“生”和“死”都是没有的。我想是这样。

所谓人生的两面的冲突、矛盾，是按其固有的状态存在着的。然后，在其间有“生”的东西。“生”的东西是具有绝对意义的生。我们通常所说的那种矛盾着的东西是没有的。因为那矛盾就是其本来的样子。我想，这是无可非议的。但不知为什么，我们往往以为这矛盾是可以认识并且应该去认识，从而凭藉认识的所得来解决矛盾、把握人生。其实，如果这样去

领会人生的矛盾，那就已经是从“外”出发了，而原有的生命也便成为“外”了。生命一旦成为“外”，“生”与“死”也便没有了。

因此，对于人生或人性，是不必轻易或匆忙作出结论的，尽管那结论终究是会有的。我想，对于人生或人性而言，真实的结论是不可说的，即不能运用所谓认识的语言予以表述。如果有人一定要问我那结论是怎样的，我也只能说，就是那本来的样子。比方说，我们都有一副躯体，然而要问躯体到底是什么，恐怕是越说越糊涂。即便是在存在的意义上，那躯体也是既可以说有又可以说无的。一般地，我们的躯体是实在的自主的，这时便是“有”。但是，被枪弹射中不就是“无”么？被石头绊倒也是不得不滚动的，那滚动的东西是什么？那也是躯体么？这样看，躯体也是既可以说“是”又可以说“非”的。这里的“是”与“非”，也便是所谓的“生”与“非生”或“死”与“非死”的意思。通常，我们说，“心”是支配躯体的，即“心”与躯壳是相互冲突、矛盾的。宣扬躯壳为本的人，带有唯物论的色彩，认为有了躯体才有“心”。持相反意见的人认为躯体是从“心”中产生出来的，并且认为只要“心”(或精神)是健全的，那么躯体也应当是强健的。因此，重要的是“心”(或精神)，而躯体是微不足道的，即便是躯体也能固执己见地对“心”(或精神)下命令，那也无非是要求睡觉、吃饭而已。我们在考虑问题的时候，往往说躯体啦“心”啦，其实，躯体和“心”的问题，在一个很优秀的心理学家那里，也不是容易解决的问题。也许，这个问题不是单从医学、物理学、心理学的方面所能解决的。也许，

关于躯体和“心”的所谓思考，从根本上就是错误的。这样，问题本身是错误的，那正确的答案也就永远不会有。可是，也许就是这个永远也没有正确答案的问题却使我们伤透了脑筋，结果，总是我们自己愚不可及。然而，又从来没有人认为自己很愚蠢。那些崇尚“精神”（或心）的人依然在喋喋不休地说“精神是万能的”。对此，我想，如果染上了肺痨或霍乱，纵然遍体都是“精神”也注定要死。而对那些宣扬“物质”（或躯体）为本的说法，我想，即便是身体很结实，每餐都能吃三、四大碗米饭，甚至健壮得象相扑大师那样逼得别人一步、两步、三步、百步、两百步地退下去，但也总有个东西在无形地指引他为什么要逼别人、怎样逼别人退下去。那个无形地指引他的东西是什么呢？“心”和躯体是不能分开的。实际上不能分开，在我们的思考中或表述上也同样不能分开。

另外，即便只从“心”的方面来思考，那么，“心”也是可以分为有意识和无意识的。而且，也并非只有意识的世界才是真正的世界。还有下意识、上意识、外意识等。此外，似乎还有什么东西在活动着，那也许同“意识”全然无关。我们往往是要“这样”想而不要“那样”想的，却又不由自主地“那样”想了好多次。这似乎很可笑，人怎么会管不住自己？其实，正是“自己”要“那样”想的，只是这个“自己”不是理智所能了解的。

一个著名的故事说，有一个人追踪亲鸾圣人，扬言要杀掉亲鸾圣人，但后来被亲鸾圣人所感化，杀人心肠化为乌有。在基督教的故事中，也有一位是十分反对耶稣的，但他在去大马

士革的途中，见到了耶稣显灵，便立即加入了基督教。象这样的事情，历史上是有很多的，不仅是宗教方面，其它的生活领域也有很多。这种现象，在学者们那里，大概可以称之为遗忘。这里，所谓遗忘不是偶然性的莫名其妙的遗忘，它并没有离开意识的表层即不是无意识的，而是在意志作用下的遗忘。但是事实上，如果有意志参与其中，那便是有意识的。而这样，就不可能真正遗忘……，总之，无意识活动往往也是意识活动。

我们的意识——象经常对学生们灌输的那样——是具有很强的社会性的。因为，人在社会中生活，所以其所作所为所思所想从社会的方面看，必然是有意识的。在这样的观念下，人们强调行为的结果要对自身负责，即人要有自我约束，而潜在的无意识等便是可憎的、被抑制的。于是，无意识等便转向另一个天地，即我们常常所说的在梦中出现。这样，梦的世界就是悖于常轨的世界，有趣又耐人寻味了。

但是，我想，真正的梦和用语言文字表述出来的梦是截然不同的。明惠上人写的梦，我虽没有仔细研究，但也曾多次考虑其中的意义。还有孔子所说的梦见周公，其意思是说他和周公有着同样的境遇。这些都是有意识的创作，是知性的反映，同本来的样子的梦是有很大差别的。差别，就是意识所造成的。在有关意识的范畴内，差别是经常存在的。在差别中，才有无差别的运动。关于无差别的运动，用心理学的话说是无意识在活动；用佛学的语言表述是无分别在活动。不过，我们应该注意，佛学的无分别与心理学的无意识并非完全等同。

佛学的无分别的意义更深邃也更内在。这一点，我想在下面继续说明。

无分别可以从两个层次上看,较低的层次,是一般的本能的活动。较高的层次，是佛学的根本智——无分别智、般若智——。较高层次上的无分别也可以说是一种迥异于一般的本能世界的无意识。一般的本能的东西，在宗教特别是佛教来看,还是肤浅的。但是,即便是无意识中最浅层的东西，事实上也是难以窥见的。而根本智、无分别智则超越一般本能世界更深入了一步。关于本能的世界，我想同时也可以称之为动物的或自然的世界。可是,人或者说一旦成为人,实际就不可能仅仅凭藉本能直线型运动,而总是要回顾、思考。这是人的特性。所谓意识就这样出现了。人在没有进化为人之前是直线型地活动着的,对此,可以简单地理解为左、右、旁、后甚至前都不看,盲目地乱蹦乱跳。进化为人后，便瞻前顾后,即有所谓的反省了。反省对于本能的世界是一次重要的革命。从此，人的悲剧便不可避免了。人的悲剧在这里意味着摆脱了动物的、本能的、直线型的活动形式后,往往左顾右盼,进退维谷,患得患失。于是,哲学和宗教应运而生。在本能的“力”的世界里,反省既不可能也无必要。在意识的领域中,对事物的好、坏、优、劣等价值因素的反省则不仅成为可能而且是必需的。这种能反省的“心”,我想，就是矛盾浮现的本源。与此相联系的,就是我们人生中的苦痛、劫难和悲剧。

这是我们必须有的结论。人,一方面是否定本能的,另一方面又不得不肯定本能的存在。如果标志本能的是躯体，那

拥有否定本能进行反省的可能性的就是“心”。在这里，“可能性”是意味深长的。首先，“可能性”的基本内涵同“必然性”相对，对此，我想，是人人都清楚的。其次，“可能性” 表明，“心”对肉体、色身的抑制并非单纯盲目、毫无道理。也就是说，反省绝不是全然消极的，更多的时候或者说更主要的是其积极的意义。否则，我们不仅无法解释实际的生活形态，而且因为单纯的消极的反省只是对动物的直线型活动予以压迫，结果适得其反。我想，还是用佛学的语言说明。积极的反省是无分别智。消极的反省介乎无分别智与本能之间。这样，人的活动便体现或者说完成于三个层次中了。本能是第一层次。消极的反省的作用是对本能的抑制和压迫，这是第二层次。第三层次是无分别智排除消极反省的作用，使本能复苏。无分别智是对本能世界的又一次更重要的根本性的变革。复苏是彻底的解脱，物我合一，融汇万方，可以获得绝对自由、绝对安心。

关于复苏的方法，我们以后再谈。现在，我们只须记住，反省有积极和消极的差异，而积极的反省是佛学的无分别智。通常，人的活动总是被什么东西限制着。比方说，我们的躯体就要受五英尺、六英尺的高度所限。我们有手有脚有头，手、脚、头又反过来限制我们。人拥有什么，便要受什么所限。但是，积极的反省即无分别智的活动，从其后来所产生的效用看，是不能被任何东西——哪怕是很微小的东西——限制的。在无分别智那里，手不仅仅是可以插入衣袋里，透过衣袋，手可以延长到地球的外部，甚至延伸到无限的宇宙的深处。即便是

在天文学家眼中有几亿光年遥远的星辰，延伸的手也可以抓住。因此，真正说来，我们的躯体是无限制的。躯体活动的各个方面同样也无限制。手的延伸固然不是空间测量仪器所能计算的，而手指的活动则更广泛，更不能计算。抓、抚、摸、敲、抬、压、打、叩等等以至无穷。人的手的使用方式及结果是无法统计的。艺术家们使用手，就有展现天地之美妙幽玄的作品。科学家们使用手，创造出了能观察最微小的东西的显微镜和能极目远眺的望远镜。飞机、无线电以及后来的电气、紫外线和红外线装置、摄影技术等，也都是人的手的功绩。这样 我们就不能把躯体看作五英尺、六英尺了，而是一个更大的躯体。这个更大的躯体，就是“物”和“心”的同一。如果我们不喜欢听“物”和“心”之类的话，那么就只记住单纯的物和我们的身体是不应该其实也是没有限制的，而且，这种无限制性是永恒的。

现代思想的活动轨迹，象我们的躯体一样也是无限延伸的，无论空间或时间，都是如此。但是，需要说明的是，思想活动的延伸并非盲目无主地痴呆呆地延伸。另外，思想的延伸也不同于佛陀超越时空地生活于无量劫中。人的思想的延伸的无限性是时空的无限性。于是才有科学和思维的进步、发展。在表现形态上，思想的延伸是五官和全身心延伸的折光。象一般的显微镜、紫外线显微镜、电子显微镜、爱克斯光等的创造和使用，便使我们的眼睛从有限变成了无限。我们的无限的眼睛发现了诸如危害我们的细菌和分子排列式等许许多多微妙的东西，因此，我们通常所说的物质生活领域换了一个

新天地。但是更主要的，我想，是从前黑暗的世界充满了光明。这种光明同没有阴暗的极乐世界的光明相互交叉着。我们的眼睛本来有水晶体、网膜、视神经等，现在又有爱克斯光线、紫外线等。爱克斯光线之类是我们眼睛的一部分，也是我们身体的一部分。在这个意义上，哲学和宗教就不难以理解了，哲学家和宗教学家也同样不难理解了。而且，单单从物理学方面——对象的方面——来看，我们的躯体也是在宇宙中普遍存在的。于是，躯体便不再被五英尺、六英尺的高度所束缚而在一个更广阔的天地里去生去死，或者说是不生不死。因此，我想，这时，如果说"心"在哪里躯体便也在哪里，大概就不会是无稽之谈了。——这些，我们暂且不谈——。

一般而言，个人、个体或说个别事物、一个人都是同时空的限制相互关联的。即因为有了时空的限制，才有了"单个"之类的认识和感觉。那么，反过来说，当时空的限制日趋消逝，"单个"之类的感觉和认识便也会日趋消逝。但事实上，时空的限制正日趋消逝，人呢，却往往觉得日趋"个体化"了。似乎人一方面竭力摆脱束缚，另一方面却又在那束缚中愈陷愈深。对此，我想说，人的那种感觉和认识从根本上就错了。其实，人必须是集团生活的。所谓"我"如果没有他人的存在为前提条件那便是虚妄的。即如果离开了他人便没有理由来谈"我"。孤立起来看，"自己"、"我"原本没有什么意义，其原因并非不是"自己"和"我"，而是没有"自己"和"我"。因此，所谓"个人主义"等，是难以自圆其说的。"个人主义"的源头是非个人主义。现在，有说个人主义好的人，也有说个人主义不好

的人，我想参与他们的评论。我以为，人要想成为真正的“个人”，是由不能成为“个人”开始的。要想自己成为“自己”，也必须首先不能成为“自己”。这样说，那以“自己”、“我”为中心的个人主义便是无本之木。我以为，在虚幻的基础上建立一种“主义”，然后再去高谈阔论，就象看到一个影子，然后一本正经地去诋毁或去崇尚一样，除了蛊惑人心毫无价值。对这种“影子主义”，我们只有不予理睬。否则，就会象明知今天的躯体的天地已经扩展了，还力图坚持五英尺、六英尺的限制一样，毫无必要，也十分可笑。

我在年轻的时候倒是听到过“利己主义”。那时，在日本，有关“利己主义”是很流行的。我想，人本来就是利己主义者。不过，如果人人都依据自己的好恶和利益的所得来工作，那结果往往是一种自然状态的平均主义。对这种观点，有人赞成，有人不赞成，众说纷纭。但不管怎么样，那个时代已经烟消云散了。现在，我又听到说“个人主义”同“自由主义”是一丘之貉，而且针对个人主义，又出现了集体主义等。我想，集体主义也并非万能的，并非放之四海而皆准。如果对集体的认识过于偏颇，那集体中便没有个人的行为，即个人在集体中被淹没了。而个人变成了痴呆呆的驯服的东西，集体也就瓦解了。但是，人往往又是偏颇的，似乎可以说不偏颇就不能成为人，而且是愈来愈偏颇。于是，那种种主义也就不得不夸夸其谈起来，尽管实际做起来难之又难。对此，我们也大概只有一个办法：不予理睬。

接下来，我们再考虑一个问题：时空意义上现在、过去和

未来。在这里，过去可以说是人类的历史。古巴比伦、古埃及经历了几千年。中国的历史也很古老。从历史的角度看，没有过去，就没有今天，这是人人都明白的。但也正是从历史的发展来看，那四千、五千乃至几万年的历史，已经成为了我们沉重的负担。我们不得不背负着它们，日复一日地艰难行进。沉重的历史负担已经使人们无可奈何地陷入了尴尬而又困窘的境地。摆脱和忘却它们是困难的。除了展望未来、开拓未知的世界，我们可能再也没有别的办法。当然，对未知世界的开拓，也是一边背着几万年的重荷一边进行的。但是，其性质已和单纯地背负历史的重担不同了。仅仅承担负荷，蹒跚地走向明天，后来，那人其实就和蜜蜂、蚂蚁、蛆虫一样，没有什么价值。而开拓未知的世界意味着创造，创造尚未出现在历史上的历史。尽管开拓未来的世界也要被过去的重荷所抑制，但是，在那抑制中又有了反抑制的力量。历史就在这反抑制的力量下不断地写出新的一页。我们的父辈、祖辈（还有他们的先辈），一代又一代地背负历史的重荷进行着艰难的探索，我不知道他们到底历尽了多少困苦和险阻，我只知道他们走过来了，并且不断地谱写新的历史篇章。今天，我们这些所谓的现代人，更要一边背负历史一边走进没有负担的世界。我想，那对于我们来说是一次“飞跃”。登上今天的台阶看过去，那纷纷沓沓的脚步无一不是东倒西歪、摇摇晃晃。当我们在反省中明白了这一点，进而向尚未打开的世界迈进，创造新的历史时，就更要有一个那样的“飞跃”。

如果问“飞跃”的结果或者问它意味着什么，我想是“叛

逆”，即是历史的又不是历史的。可以这样说么？我想可以。如前所说，人拥有什么，便被什么束缚。但是当不拥有时，就意味着摆脱和反抗。摆脱和反抗就是对历史的改变。因此，人在历史的新旧交替的过程中，是能够既背负重荷又能迈开自由的双腿的。但是，在这里，应该注意，迈开自由的双腿不意味着“使用”自己的双腿。如果说“使用”，那自由的双腿便失去自由了。人“使用”腿，反过来就会被腿所“使用”，就象机械那样。

机械同样会来操纵我们。人征服自然，却常常被征服。即所谓“征服”，表面的形态和实际的效应是不一致甚至相反。因此，当说要去征服自然——我对这种话很讨厌——时，其实正反映了现代人世界观、人生观中的大错误：盲目地相信自己。我想，灾难也就会随之而来了。但是，假定说，自然可以征服——真正的征服——，那么，就一定是自然和自己的融合为一。而如果自然和自己相分离、相对立、相抗争，那征服就是争夺。真正的征服是自己变成自然，自然变成自己，象科学那样，把人的力量转化为自然的力量，探寻自然的秘密的同时也得到自己的秘密。用宗教的话说，即是“他力”。我们从此处向彼处施加的“力”，其实也是从彼处来的“力”。这样，才会产生真正的世界观、人生观，并且征服不是征服，而是人性的自然而然的活动。我想是这样。

无论如何，机械已经离开了我们的躯体并在征服、压迫我们。而我们则变成了一副什么样子呢？瞧，手在动，躯体也随之而动，却不明白为什么要动。一对无神的眼睛睁得大大的，

却不知道在看什么……。这种状况会愈来愈严重。当我们使用铁锹铲地的时候，因为方式比较简单，我们似乎还没有感到受其所累。但有时也会被铁锹绊倒而滚动几下。这样，用手紧紧攥住铁锹的那种亲密性就消失了。现在，揿动电纽，扳动操纵杆，机械轰轰地开动起来，那比用铁锹铲地，亲密性更远了，我想，我们常说的现代社会的悲剧就存在于那里。机械总是我们自己躯体的延长，是我们躯体的样子。对于机械和人而言，我们想重新获得那种"亲密性"，从物理学意义上，那恐怕是永远不可能了。我们只能运用精神的"力"来获得我们要获得的东西。精神的"力"不是自我欺骗。象吃咸菜、麦饭，即便能克服而且感觉非常香甜那也没什么价值。精神的"力"是把机械作为躯体的一个有机组成部分来观察、思考，从而使躯体和机械融为一体。但是，由于现代人世界观中的错误，往往是机械性地观察、认识世界，于是，精神的"力"就变成了幻想的产儿。

那么，这个机械性的世界观的错误在哪里呢？主要是不具备道德的责任。我想，这大概是最令人困惑的。科学的进步、新的机械设备的发明和使用往往淹没了个人的道德责任。也许正是这个原因，所谓集体主义者或者希望多数人协同起来的人才出现了。但是，这种人往往片面地觉得自己对什么都具有责任，却不明白自己到底对什么有责任，更不明白自己到底能承担起怎样的责任。同时，又由于机械性地观察、认识世界，这样，对自然、道德的反省相应地就稀薄了。结果，对历史或某一历史时期发展到一定阶段后人应该承担的责任或者

不清楚或者漠然视之。最后，那就是无责任，似乎一切都糊涂透顶，一切又都无所谓。而一切都无所谓，人心便堕落了，人便走向“死亡”了。或者说关心、帮助他人及和平友爱的情操丧失了，所谓集体主义生活变成了毫无意义的空话。人们常说“人心险恶”，我想，当一切都无所谓，其另一面就是人心险恶。

再这样说下去，恐怕没完没了，但我还是要强调一下我今天想说的主旨。所谓人性，是两个方面的。——一方面，如前所述，人性无论如何是集团的而不是个人的。而集团的形成便是个人的消亡。而个人的消亡，道德的责任也便消亡。结果，随着道德责任的消亡，集团也消亡了。即集团生活如同蚂蚁、蜜蜂的生活一样，或者如哲学家所说的生物性团体生活，人成为了两个极端，一边是人，一边不是人（如同蚂蚁、蜜蜂那样的东西）。人的集团生活如果变成了蜜蜂的集团生活那会是怎样的情形呢？工作的工作，睡觉的睡觉，死的去死，繁衍种族的去繁衍种族。没有任何冲突，机械性地从生到死……。是这样么？是的。我们都知道，去年的蚂蚁、今年的蚂蚁和明年的蚂蚁大概是没有什么不同的。蚂蚁的历史也许有几千年或几万年了吧。但是，我想，几万年前的蚂蚁和几千年后的蚂蚁不会有变化。人在某一点上也和蚂蚁相同，也没有变化。人类的历史太悠久了。但是，一万年前的人和今天的人在某些地方依然相同。因此，我们在看描绘往昔的读物时，往往会产生共鸣。而更主要的，是我们必然地要接受“种”的不可避免的限制。另一方面，昔日的人和今天的人毕竟不同了。而

且，几千年、几万年以后的人也不完全再是今天的人。作为“单个”的人总是要发挥一定的作用，创造新的历史。即人毕竟又是“单个”的。而作为“集团”的人也不应该从事简单的僵死的生活，更要努力使生活变得有色彩、有意义，并且不能单纯地依靠和使用本能，更要使运用本能的结果产生出和以往不同的“飞跃”。——这两个方面的冲突对于人或人性而言，将永久地存在下去。因此，宗教也将永久地存在下去。

说起宗教，其掌管者往往是僧侣，但是僧侣也是多种多样的。而且宗教也并非是僧人和牧师的专利。我们都应该从事宗教生活。宗教的洞察和宗教的彻悟对于我们非常必要。可惜，我们常常忽视宗教生活，其结果只好心无所落，身无所有。另外，还有一个问题值得我们注意，我们对宗教的理解过于偏狭，以为最终总会有阿弥陀佛会把我们领进极乐世界。因此，对恶行恶事，诸如对懒惰、偷盗、凭自己的好恶和本能任意胡为等不以为然，反正有阿弥陀佛会给我们“极乐”。甚至对佛陀的恩情也心不在焉，反正不能进地狱嘛。极乐世界，只要到时候去就成了。这样，即便有所谓的反省，也不再是内省，而是得过且过，马马虎虎。这样的人的生活，也就是模棱两可、含糊不清了，大概连存在与否、饮食与否、梦幻与否都是糊里糊涂，甚至连生死与否也不明不白，生无意义，死也无意义，就象瓜棚里悬挂着的瓜，风一吹，这边晃一晃，那边荡一荡。瓜大概是不愿晃荡的吧，但它们没有办法。人也是不愿晃荡的，但是有办法却往往不能脚踏实地去实施，在很多情况下，一般的人都是如此。对此，我常常感到恐慌也常常感到遗憾。

特别是在今天的世界形势下，我想，无论在哪里，我们都会是阵痛的中心。我们不能单纯地背负沉重的历史前进，而要把历史和现实联系起来，去寻找一个转变、飞跃的契机。我想，当那转变、飞跃到来的时候，我们面前的世界战争也就会结束了。现在，在日本，关于新、旧体制的称呼名目繁多。仅就新体制而言，我想，简单的政治意义的新体制是不会再有了。在新体制中，精神的、思想的、宗教的即对我们的存在起作用的东西都会囊括其中。

因此，我们必须要把宗教的意义讲下去。这样，有些事情就会很好办了。另外，就是在具体的情况下，我们各自都应该勇于反省、善于反省。

物的两面性和矛盾性

所谓“两面”,实际是多面的。但是通常人们大都使用自然性的表示对立双方的语言词汇,如“物之表里”、“色之黑白”、“盾之两面”等,所以,为了便于表述,我们也只好使用这个并不确切的概念。

近来,又有了“相关性”等概念,这似乎与“两面性”不同,但追本溯源,如果没有“两面性”也不会有什么“相关性”。也就是说,一般的关于“物”的思考,始终都是以“两面性”为基础的。诚然,以“两面性”为基础的思考似乎都极富有逻辑性,在理性分析的范畴内似乎也不乏功效。但是,一进入情感世界(或称“心”的世界),麻烦、窘困等便层出不穷了。因此,佛学家和佛门弟子以为这种方式的思考不会有“我”,也不会有“自性”,他们主张万法是“空”,是“本来无”。

其实,佛教原本并不十分关注“有我”和“无我”。因为只要“分别”产生,烦恼便开始出现,也便会陷入无限轮回的“有我”之中,所以,佛学家和佛门弟子只是竭力排斥“分别”。另

外，所谓“两面性”等也是“分别”的产物，所以，佛学家和佛门弟子也竭力排斥“两面性”等对情感世界（或称“心”的世界）的侵入。

可是，“两面性”等又不能不侵入情感世界（或称“心”的世界）。尽管理性世界常常扮出一副不食人间烟火的模样，但从根本上说，却一刻也没有放松过对情感世界（或称“心”的世界）的迫害，而且还总是力图把自己的思考方式强加于情感世界（或称“心”的世界）。这怎么说呢？也许在有限的人的生活中，欲望、烦恼以及其发源地“分别”无论如何也是不可避免的。这大概就是“缘”吧。这里，如果用“物”的两面性的思考方式，那么一面是“分别”，另一面就是烦恼了。我们在烦恼的火焰里煎熬着。从善的意味上说，这是价值的世界的开展；从恶的意味上说，争斗、纷扰等便永无休止了。

一根木鱼，是牛、马等动物世界中没有的，也是它们无法理解的。猫，在某种程度上如果进入狗的世界，那实在是很危险。如果从木鱼自身看，也是不关心什么“两面性”，实际上也不知道自己还有什么“两面性”。木鱼的“两面性”是人站在所谓理性的立场上分析总结出来的。因此，如果冷静地反省，“两面性”之类是否真实存在，那恐怕也是难以说明的。同样，人们常说，猫、狗什么都不明白，但实际上人也如此，在根底上也是什么都不明白。但是，人又顽强地认为自己是聪明并富有智慧的，而且也顽强地认为自己的聪明和智慧应当在同类中通行无阻。在人的视野中，猫、狗、马、象、豚等是作为实体的存在。马和猫也许永远不会“吵”起来，但是“人的马”与“人

的猫”却极有可能相互厮杀，因为对立状态的形成与人的世界密切相关。即“物”的多面性的思考方式使人的争斗、吵闹具有了本能的意义。

没有雌、雄，便没有种族的繁殖。我们通常意义上的低级生物以自体分裂的方式繁衍，而所谓高级生物则以雌雄（或称男女）为必要前提条件。如果只以种族的繁殖为目的，那么只要有雌雄两类就完全可行，而其它的因素可以不必考虑，一切平平安安。但是事实却恰恰相反。吝啬和嫉妒等品性莫名其妙又根深蒂固。高级动物的繁殖是伴随着雄与雄之间的大争斗开始的。这一点，从交尾期中的狗便可略见一斑。这可以称之为“命”，忽视或扔掉这个“命”，种族的延续便是空谈。即从本质上说，所谓种族只有自体的冲动。自体的冲动是“种”的终极事实。“种”的所属分子基于这种终极事实，狂呼奔走，进而从正反两个方面体现天地的恩惠、宽厚、仁慈以及神妙。

“两面性”在世间的表现是永远带着矛盾性及永不终息的杀、夺、欺、咒、吓等。这有目共睹。所以，可以说，因为有了两面性才有了争斗，也才有了充满争斗的世界。这样，人们便面临着艰难的选择了，是在充满争斗的世界里无限循环地繁衍下去，还是寻找另一块乐土呢？人们深深地感到现实世界缺陷太多。对这种感觉，哲学家和宗教学家从人类早期文明形成之日起便一直试图作出合理的解释，但迄今没有获得成功。他们只是作出了一定程度的说明，但说明不过是说明本身，现实世界的状况并没有得到真正的改变。争斗从来也没有停止。民族、国家、教派、集团、个人都在争斗的漩涡里转，已经转

了几千年，而且还要继续转下去。同时，争斗也使情感世界灾难重重。值得注意的是，在所有的争斗中，胜利者并非常胜，失败者也并非常败。而且胜利者往往没有喜悦，失败者却往往得到较多的同情。即争斗是矛盾引发的，争斗是矛盾的表现，争斗的结果依然还是矛盾。矛盾没有真正解决，势必将引起又一场新的争斗。人们不断地选择，却永远不能解脱。这到底是怎么一回事呢？如果说这是恶，那么这恶是从哪里来的呢？另外，人们随时随处面临的矛盾、两面性的冲突到底是怎样产生的呢？能否使人类在起始阶段便没有矛盾么？在这里，判断恐怕永远也不会有效应。

个体一旦复合成集团，彼此便开始相互争吵、压迫和争斗。也许此时我们应该提及一下政治了。所谓政治，一般说来，意味着在人为的组织形式上，利用权、利、名三大杠杆所进行的对他人的支配、压迫和统治。从“物”的两面性、矛盾性所建成的最痛楚的种种形态中可以发现，古往今来，政治斗争是最残酷、最混乱、最没有人性的。对此，读一点历史的人大概都会知道吧。

一个政治集团的利益未必是整个国家的利益。也许在特定的时间、空间内有一致性，但那也是因为集团内的人只看“两面性”的一面而不愿看另一面即与社会全体福利相互冲突的一面。现在，几乎到处都有宣扬一个政治集团的利益即是整个国家利益的人，关于他们，我只想说，如果不是故意的也至少是短见的，如果不是自利主义也至少是不明是非。一个

政治集团胜利了，总要压迫另一个集团，这是必然的。从远说，源氏胜利了，便压迫平氏，而那些不知被赶到哪个山里的平家落魄子孙大概也只能在回忆往昔的光荣中得到一点儿慰藉，但是不知他们是否反省到平氏兴旺时也曾有过残酷的镇压和统治。从近说，俄国帝政时代有对虚无党的镇压，当世也有政党排斥异己的血腥行为。人们往往看到某种政治理想、制度与全社会的福利相适应便欢欣鼓舞，而对此后几年、十几年、几十年可能发生的情况却不管不顾。政治的历史毕竟是由事实构成的。所以，如果我们不是麻木不仁或者不想自欺欺人就不能对政治上惨酷的事实视而不见。我们应当明白，我们不能再参与政治集团之间的争斗，即便以前参与了，现在也该有所醒悟。对国家、教派之间的争斗也应该采取这样的态度。哲人们常说"一即多，多即一"，然而哲人毕竟是达观的，而争斗却不是一个人的事儿，也不能归于"一"。这样，当我们面对绝对的真如，也确实应该认真、冷静地反省自己的本性，即反省我们自己的本来面目到底是什么。善与恶、是与非的对立虽然不是永恒的，但却是值得思索的。

近来，随着经济组织的进一步发展，阶级之间的利害冲突颇引人注目，这是理所当然的。从十八世纪末到十九世纪以来，科学的进步非常显著。科学的进步导致了绝对理性的解放，让理性的光芒照射到世界任何一个角落成为了一种时代风潮。到了现在，对于理性的任何怀疑似乎都是人们难以容忍的。另外，理性主义的兴起也震撼了人们信仰的大厦。人们不再相信全知全能的神还会对信仰的建立等产生什么影

响。但是由于理性自身的局限性，又无法完整地解释人及生活的诸般存在的真实理由。于是，对神的反叛往往带来了个人的放纵和无所顾忌的生活方式。象男女关系的问题，先前是隐藏在黑暗里，现在可以堂而皇之地出现在大庭广众之下。而似乎并不大煞风景，男女裸身等在电车里、解剖室里也是屡见不鲜。这些都标志着信仰和生活观念的变革。新的信仰和生活观念使人们更注重个体乃至本阶级的利益。这样，信仰和生活观念便与两面性、矛盾性结下了不解之缘。同时，人们也开始以科学的进步为基准来分析社会各阶级的实相。于是，科学也有了两面性和矛盾性。

在封建时代里，人们多以理义和人情来描述社会的种种实相。那时候，文学艺术以其丰富有趣的表现为人们展示了一幅又一幅生动的图画，一次又一次地震撼着人们的心灵。现在的世界非常烦闷。现代人的烦闷也相当复杂。其主要原因不能不说是理性的盲目扩张。理性主张分析。先前，人们习惯了举一反三，而现在，在分析中，“一”就是“一”，“二”就是“二”，“三”就是“三”，“一”不能解释“二”，也不能解释“三”。结果是除了肯定“物”的两面性以外似乎没有别的办法，而“分别”也似乎永远存在。于是，人们不能不在烦恼中扪心自问，苦闷和烦恼是不是人的本性呢？“烦恼无尽誓愿断”，如果说“无尽”那怎么“断”呢？答案是个体的，也是历史的；又不是个体的，也不是历史的。日本的封建时代的工、农、商、士阶级在维新时被打垮了，毁坏了。其安心、平和、因袭传统等也被破坏了。人们在破坏的基础上倡导“知识万国求”。然而，有些

知识却是被歪曲的东西，即是在否定传统和安心等的基础上，吸收了破坏性的、分裂性的、矛盾性的知识。从明治、大正至昭和，这种分裂性、矛盾性、破坏性的知识便是冠以科学精神的美名在各个角落传播。于是，随着经济组织的发展，阶级动荡的波滔袭击着东洋孤岛。所谓“思想的灾难”成为了必然的结局。

科学的发展、机械化的实现、大工厂的建立、资本的蓄积、劳工的团结以及阶级间的斗争等全都纠结在一起，就象一条环环相扣的锁链。把这条锁链上的任何一环单独取下来，都是令人难以理解的。所以，我们必须要把这条锁链作为整体来考虑。问题是复杂的，问题的解决也不会简单。但是我们无论如何也要弄清这条锁链是从哪里来，还要把我们带到哪里去。这一点，对于酷爱自由的人来说非常重要。

“一分为二”或“一分为三”是知性的分裂的本性。由于这种本性忽略了实体的内在机制，只注意美其名曰为方法论的肤浅的语言运用，所以，往往把一切都搅得一团糟，即酱和粪、发光的金刚石和污黑的煤炭在知性中没有什么不同。其结果是艺术的领地被剥夺了，最后，知性本身也消失得无影无踪。现在的问题是，欧美的知识便是日本的知识。彼地的科学便是此地的科学。人们忘记了日本有其本来独特的历史、文化、地理以及人的特性。对此，我想，世界既然已经有了东、西、南、北，那就不应当再有空间的制约，就象有天空，飞机就可以飞一样。因此，知识不仅是“万国求”，而应当象河流自然而然

地溢出来，这也许才是真正的知识。这里，“自然而然”首先意味着高度的融合。

自然科学和人文科学都需要吸收其它科学门类的成果。科学的态度，在自然科学界和人文科学界是通用的。各个科学门类自身构成和吸收的材料不同，其精神却有一致性，即各个科学门类有其独特的领域，而科学精神则没有界限。相比之下，也许我们更需要的是科学精神。

现在，交通愈来愈便利了。各种交往也愈来愈频繁。欧美酿造的思想一波起千浪翻地传到日本。相应地，日本的社会生活发生了各种各样的变化。应该说，在交通不便的从前，许多科学文化思想也曾传到日本，许多学者、学生、记者、实业家也曾先后去欧美学习、考察。思想的传播是难以禁止的。可以取缔输入的书籍，却无法挡住思想的脚步，这是闭关锁国的统治者无可奈何的事情，象俄国帝政时代的露西亚曾制定了严厉的检查制度，但依然禁不住异国思想的渗入。

但是，如果以“毒”攻“毒”地说，那思想也是“物”，也有两面性和矛盾性。用一种思想制约另一种思想（或称思想的相互制约）不是最好的社会政策么？这个世界本来就到处是争斗，那么让思想也去争斗吧。也只有这样的争斗才能把谬误限制到最小程度。这种情况大概早就引起人们的注意了。当争斗进入使谬误现形时，所谓道理便站住脚了。但是，我想，道理还会转化成谬误，于是也还要接受新的思想的挑战。争斗连续不断。思想作为“物”的两面性和矛盾性也便不断地产生、发展。因此，思想也罢，科学也罢，只要是相对的，便不是

永恒的，那么，我们又有什么理由要去盲目地笃信一种思想和科学呢？如前所述，矛盾、冲突总是两面或多面的。因此，世界的冲突便也都不是纯粹的、无条件的冲突。而且，这些条件的背后又都潜藏着极强的目的性，这一点，也是我们必须要看到的。

“力”（泛指一切由权势、金钱、名望及其组织形式所产生的力量）是一种自觉的冲动，是有目的压迫反对者，而被压迫者则驱动报复的本能顽强抗争。争斗永无休止，这是人的弱点。我们必须要明白人的这个弱点，而且要超越它。现代人（包括西方和东方）似乎什么都明白，社会的、经济的、政治的、宗教的等诸般问题都明白。但不知为什么却不明白怎样断除自己和他人的烦恼。现代人也许永远要受“物”的两面性和矛盾性所限制，永远要被“妄分别”的锁链囚住。这是理性的恶果。因此，宗教是必须要继续存在的，宗教的安心也是必须要继续发挥影响的。

我们不能完全依赖“知识万国求”，要记住光明和和平只能从内心修习。我想，如果说维新以来的教育有失误的话，那也就是忽视了这一点。

大地与宗教

今天，我想说“大地与宗教”。我的大体主张：为了使宗教有效地发挥作用，就不能离开大地。因为人是不能离开大地而生存的。对我们来说，宗教是必要的。然而，今天的时势或称时代却是向远离宗教的方向、否定人性的方向发展。这就是我们所犯下的错误。遗憾的是，这错误仍在继续。克服这种错误或者说从错误中解脱出来，即是我在下面要说的。

现代生活的种种，在我们这里似乎并不十分显明，但在都市里却是很普遍的。大家都知道，都市生活和乡村生活有着质的差异，而现代生活正飞速转向都市生活。但也正是都市生活远远地离开了宗教。接下来，我们这里也会渐渐地离开宗教，渐渐地丧失宗教性。我想，这是不容怀疑的。

现代生活即都市生活的构成中，是不包括宗教信仰的。就是说，现代生活是机械性的。如果从经济学的角度看，现代生活是资本化、统制化、工业化的。如果用学术方面的语言说，就是科学化。现代生活一言以蔽之，全部都被科学所支

配，并且一切都是组织化、机械性的。如农业，也是被工业化时代所决定而发生了根本性的变化。机械被应用到人性的各个方面。现代生活在各个方面都失去了往昔的风姿。

都市里出现了又高又大的建筑。大阪、名古屋等正迅速地向此方向发展。建造高大的建筑物，从建筑技术方面看，是非常需要专业知识和技巧的。而且，在开始阶段，科学性的计划就十分重要。向上建造高楼大厦，旁侧和地下的情况就不能不注意。十层、二十层、四十层，甚至两层、三层、五层等，如果基础设施不合宜，那都是建不起来的。因此，对地下情况的测定是必须要做的。这种测定就需要专业知识，象力学、数学、建筑材料学等。此外，还需要气象学、地质学等其它方面的知识。

高楼大厦建成后，需要的东西则更多了。在照明方面，不能象过去那样点油灯、"嘎斯"灯了，要用电灯，而且是不分昼夜。为了减少不必要的疲劳和危险，还要发明并在某些场所使用荧光灯。还有，高楼大厦建成了，上、下楼就很麻烦，于是，象箱子一样的电梯就是必要的了。此外，室内的冷、暖气装置也是必须要有的。这样，现代生活就完全是人工的了。一走进以物理学等为基础的建筑物，就不得不依赖形形色色的机械，而且，春夏秋冬也没有什么变化，不受自然界气候的支配。也就是说，现代都市生活渐渐地离开自然了。

即便是出门上街，也是不能踏足大地的。到处都被混凝土、沥青铺上了。我们不能再象过去那样赤足了，必须穿鞋子，至少也要穿支屐。我在孩子的时代，是穿草鞋的。诚然，

那很原始，但却是踩在大地上的。现在的都市生活已经不能脚踏大地了，不能脚踏大地，也便是日益离开大地。在国外的时候，我常听到在日本住过的人说这样的话：我一回国，到处都是石铺的和混凝土浇灌的路，没有机会再脚踏大地了。在日本，还有那样的机会，可在伦敦、巴黎，同大地接触确实很稀罕。现在的街道确实离自然很远了。在这样的地方生活，人也会同样成为远离自然的人。目前，没有庭院的公寓大量出现了。在公寓里，人们独处，很少往来。而且，公寓里的东西也几乎全是租借的，没有自己的，更不必说有祖先的东西了。住几年甚或几个月、几天便又搬走，然后再去租借。这种借寓式的生活使人难以安定。因为是租房，所以象拉窗破了、墙壁损伤了，租借人也不大管。另外，房主建造公寓，都是想尽快地收回资金，建造时比较粗糙，建成后也很少维修。可这又是我们现代人所必须居住的。房主和房客都笼罩在暂时性的阴影里。这样一来，他们的心也便无法踏实了。

而大地与此相反，具有真正的永久性。这种永久性远非现代都市生活所能分享。想想看，在从前的地方，在祖先代代相传的地方住下去，那是一种什么样的心情呢？这里，应该提及“家族”这个概念了。我想，所谓“家族”是应该具有永久的意义的。“家族”和大地密切相关，“家族”是不能离开大地的。在祖先和亲人住过的屋子里，有祖母缝制的褥垫；厨房里，有切菜板；院落里，有锄头、铁锹；它们曾是祖父和祖母使用过的。这些都是“家族”的具象化，有着真正的历史性。而租房，不断地迁居，其实是没有“家”了，至于“家族”则更谈不上了。“家”

和土地都是重要的。没有了“家”和土地的联系，也便没有了“家族”，而丧失了这些，人便丧失了“根”。

说到这里，似乎还应该看看墓地和家族的微妙联系。在现代都市生活中，我们东奔西跑、南转北回，没有固定的墓地。虽然在故乡曾有墓地，但因时间和经济等方面的因素，往往连参拜都不可能。当然，我们自己的骸骨可以葬在我们自己生活的都市的寺院里。但是如果父母葬在东京，而子女在大阪，那便“身处两地了”。孩子们不能与祖先同葬一起，“家族”便只是一个抽象的概念了。无论如何，“家族”生活是不能离开土地的，我们也不能没有“家”、土地、墓地等。

我的一位朋友去都市前一直在一个从祖先起就居住的林子里守林。他的年纪跟我差不多。现代都市里的年轻人，大多是不懂守林的意义的。近来，关于神祇、祖先、家族的意义常常被人强调，但事实上却往往是盲目的、随意的。实际上，现代生活是向现代人的思想的反面突飞猛进的。

我们这一带，木房子比较多，这和现代都市的建筑有很大的不同。我想，这是有助于我们的宗教生活和情感生活的。都市的砖瓦、混凝土建筑，有耐久性、坚固性和作为都市装饰的庄严性，也许对于防火和空袭也是有益的。但是这样的建筑往往偏重于几何学，而缺乏富于内蕴的美感，而且，如果在我的故乡，那还要特别考虑与潮气有关的问题。东京一带的建筑，二、三十年前的建筑一到梅雨期，都是很潮湿的，如果是砖瓦、混凝土建筑，潮湿恐怕就更厉害了。因此，我们不能盲目地学习西方的现代都市生活。囫囵吞枣似的学习往往有害

无益。比方说，象眼镜等凸凹镜片，德国是世界第一的，但不能原样拿到日本来，本来潮气就很重，再被凸凹镜片遮住，更加模糊不清。因此，在建筑方面，仅仅注意坚固、耐火、耐风、耐震，而不考虑美感、防潮、通风等日本特有的文化和自然气候的特点，那日本的现代都市是不会有的。

另外，混凝土建筑对于一般的工作人员也许没有什么太大的影响。但对学生来说，我想，是有不利的方面的。这主要是指听力而言。在声乐教学上，不利的程度恐怕要更严重一些。木质建筑物声响柔和圆润。即便是象我这样喋喋不休，那声音大概也有几分被木头吸收了。而混凝土却吸收得很少，直接产生回响。那声音是坚硬的。近来，在日本，西洋音乐很流行，相应地，对听力的培养也重视、发展起来了。可声乐学校的墙壁如果咣咣当当地乱响，那就是声乐教学的灾难了。再说，人的声音的本色应该是柔润和缓的，只有发怒的时候才硬邦邦的。而在那坚硬、直接回响的环境中生活，在某种意义上，就是生活在一种怒气冲冲的氛围里，那样，人的心情就可想而知了。再加上纵横驰骋在大街小巷里的汽车、巴士等，整个都市生活简直就是一个嘈杂的世界……。

我们日本的建筑，原本是和大地、自然密切地联系在一起的，因而具有了一种优美的情调和宗教的庄严性。我们应当把这些坚持、发扬下去。建筑对于人来说，绝不仅仅是起居、学习、工作的场所，它还应该陶冶人的性情，给人一种生活情趣，对于某些人来说，或许还有一种微妙的启示。比方说，去参拜神社，那就不只是建筑物自身存在的意义了。它们和大

地和周围的环境融为了一体，有着难以言传的价值。这种神社，如果在都市，即便是在高层建筑群的最中心，其价值无疑也会逊色，甚至可以说荡然无存。因为，这时，大地、环境的因素已经不起作用了。我想，神社最好还是处在松树、杉树等的森林里。肃穆的森林会使神圣和庄严具有永久的魅力。还有，神社和寺院的屋顶，一般都较为特异，如果不在森林而在都市里，那便显得不协调甚至古怪了，而在森林中，却又会令人感到世界、万事万物在浑然、和缓、虚远中的永恒与宁静。只有“坐”在大地上，我们的心才能有所“悟”。而在那处于森林中的寺院里，我们便会有“坐”在大地上的感觉，我们的心会是柔美、沉稳、和平、安谧的，再极目眺望，则更会感到佛力的无边和深厚。

现代都市生活的建筑已经离开大地了，这不必再说。值得注意的是，近来，有些寺院的建筑也失去了宁静、沉稳的内蕴，趋向于外在的坚固和富丽堂皇，那如前所说的“眺望”和“感觉”等也便不会再有了。这是一个很耐人寻味的问题。“坐”在大地上的真诚的生活和离开大地的现代生活无疑是相互冲突的，但是这种冲突能否调和、解决呢？我想，这也是值得深深思考的。

我——象我这样年龄的人——已经老了，命中注定不会活得很久，我们的思考也快要完结了，但我们的后来者，特别是二十几岁的年轻人们，却一定要继续思考下去，并且寻找出调和、解决的办法来。否则，前途将会暗淡无光，而且由于暗淡无光，还会渐渐滋生出难言的恐惧。

我想再说说工业方面的情形。现代工业的进步是惊人的。工业的发达，给社会生活的各个方面都带来了深重的影响。当然，关于这种影响，首先我们要看到，我们的实际生活确实是较以往便利多了。但同时，我们也要看到，人性的精神也正逐步丧失。人正无可奈何地走向困惑和迷惘。现代生活的特征之一是大批量的生产以及相应的生产分工的细化。它们的优处是降低了生产成本，建立了新的供求关系。例如，一只十元钱的鞋子如手工操作，其价值大概就要高得多。另外，鞋根、鞋尖及组装等分工的专门化、系统化，也能大大地提高生产率。这样说，现代生活的物质生产包括日常用品的生产是需要并且不能离开机械化的。但也正因为如此，机械性便如同疯魔缠身一般在人的体内扩张开来了。象鞋子的生产分工是比较简单的，而象汽车等就复杂得多了。从事某一部件生产的人，可能根本就不清楚其他部件的生产的情况，而仅仅是在自己的操作台前循环往复地机械性忙碌着。他受制于所操纵的机械，无创造性可言，也无轻松、柔和可言。久而久之，人就变得机械起来了。一般看来，生产形态，一旦成为机械的分门别类的情形，那么，使用机械的人往往会反过来成为被使用的对象。如果还以制造鞋子而言，那么可以说，生产鞋根的人往往就变成了“鞋根”……。这样说，似乎有些可笑。我的意思是，到了那种时候，人性的东西就少得可怜甚至没有了。而人无论如何是不能变成“物”的。人无论如何是不能失去自由、轻松、柔和的。如果失去了，那就要争取复归。对此，我想，人人都是没有异议的。

然而，怎样才是真正的"复归"呢？现在的问题是，人们在工作中丧失了自主性和能动性，满腔的抑郁无处发泄，便在工作之余寻欢作乐，豪饮狂赌。甚至有人倡导饮酒是最好的发泄积郁的办法。对此，我想，酒是人造的，自然不会无一益处。酒乃百药之首。酒的旨趣也是潜藏着的。如果仅仅是饮酒，恰到好处的饮酒并能陶然自得，一片融和，那当然是好的，也不能不说这里面就全然没有宗教的东西。但是，与酒相关的还有经济、社会道德等其他一些问题。相比之下，这些问题更重要，也更耐人寻味。人经常不喜欢穿衣服，而愿赤裸。饮酒便是偶尔地脱掉衣服，这不只是脱掉"心"的衣服，也包括脱掉躯体的衣服。我们常看到，喝醉了的人裸身狂跳。这一点，也许不能彻底排除"性"的方面的因素，但归根结底是他们想过一种赤裸的、自然的、不加掩饰的真诚的生活。那些从事鞋根生产的人，如果想摆脱机械压迫的外衣而成为一个率直的赤子，只好晚上回家喝一杯。如果在西方，那是可以径直奔向酒吧间，喝一杯"威士忌"，在我们这里，只好回家。但无论在哪里，到了这种时候，制酒的人，饮酒的人，大呼小叫的人，醉如烂泥的人，忘记了他人耻笑的人，从机械的迫压中站起来的人，从集团生活中逃遁出来的人都一样，都想使神经麻醉从而去体验或者抓回已经丧失掉的人的本性。我想，这是可以理解的，尽管对于人这依然是悲剧。但事实上，饮酒等一类行为是做不到"复归"的。适度的饮酒，无法发泄郁闷。而醉得一塌糊涂，便又成为酒的奴隶，人性的东西同样也不知跑到哪里去了。人变成"鞋根"或成为醉汉，其实都是被驱使被压迫，都

没有和平和宁静。人创造了机器，机器反过来奴役人。人努力从机械的异化中解脱自己，但解脱的同时，又失掉了更重要的东西，到底怎么办才好呢？

现代生活的骚动不安，人与他人，人与机械的冲突的加剧，其终极原因就是离开了大地。大地是仁慈的，它什么都承担、都接受。大海不能容纳秽物，大地却不管美丽与丑陋。比方说，我死了——我刚才说了，我老了，离死不远了——，就会变成一堆蛆虫。现在的年轻人终究也是要死的，也会变成一堆蛆虫。先前的华美变成了难堪的丑陋。这时，只有大地把这秽物、丑陋承收了。旧的生命腐烂了，新的生命又诞生了。这是大地的慈悲。大地就象一个万能的宽大为怀的母亲。新生命的诞生是回到了另一个大地。如果从佛学的意义上说，即是“净土”世界。在这里，“净土”是大地的延续，作所有的事情，爱所有的人，并且接纳所有的事物，美、丑、恶、善都可以进入其中，这就是大地。说到底，我们终究是不能离开大地的。即便是“看”着天空，那脚也必须踏在大地上，而且，我们也只有脚踏实地，才能眺望天空。我们常说，鸟儿在天空中飞，其实，鸟儿是在大地上飞。飞机等也是飞翔在大地上。在佛学上，无论什么都不能脱离大地。

我们以农为本。农业是不能离开大地的。农业是大地，大地是农业。农业和宗教有着非常深的关系。披星戴月的农业生活培育着宗教。宗教是依存农业的，或者干脆说农业就是宗教。大地和我们的身体也有着密切的关系。大地就是我们的躯体。大地是我们。大地是人。从这个意义上说，大地

具有的效用，也就是宗教的效用。现代生活——机械生活、科学生活、工业生活、高生产生活——都是概念生活、抽象生活。这样的生活离开了大地的具体性，因此，也就离开了人，离开了人的躯体，离开了宗教。关于宗教，人们往往说它是神秘的、不可知的、不能以正常的理性来认识的。我想，如果说宗教是神秘的，那也是因为大地是神秘的。另外，我们总是难以忘怀故乡，其实，这也是难以忘怀宗教。我的一个朋友和我同是金泽市人。他一年一度乘车回金泽时，总是从车窗向外眺望，常常望着望着就潸然涕下。回到故乡，回到自己的家，回到过去常坐的地方、睡觉的地方。在外面的奔忙和忧虑都平静下来了。一种悠然自得的情怀油然而生。的确，关于“故乡”的意义和价值，在现代生活中，是应该认真反思的。我现在远在异地他乡，常常思念故乡的明月，毕竟“月是故乡明”。森林环绕着的神社、寺院里树影婆娑，还有纯朴、安静的房屋和庭院……，在这样的背景里，明月才会具有明月的意义。重回到馥香依旧的故乡的大地，总会有一种深深的不可言传的启示。在那里，大地的宗教性，祖先的灵影出现了，我们的心会悄然而动，觉得一种神秘的东西悠然而至。所谓思念故乡，实际就是思念那神秘的东西，而绝没有单纯地思念祖先遗骨的，而是思念祖先的生活环境、生活情形。我想，这是具有悠长久远意味的“实在”。我们思念故乡，思念祖先，就是同大地的灵性、久远性、神秘性相通，并且是在自己的心中相通。因而，宗教是不可能不产生不发展的。

然而，现代生活已经同这样的宗教性相离得太远了。解

决这个问题，即解决人的宗教性同大地相脱离的矛盾到底有什么办法呢？我拿不出最好的办法，我为此而感到苦恼。

现代生活是没有理由终止的，而且命中注定还要蓬勃发展下去。在现代生活里指望彻底地摆脱现代生活的外在影响是徒劳的。也许我们只有一个办法：自我反省。在对现代生活（包括文化生活）进行批判的同时，反省自己的内在的生活。我们只能在心灵上和大地相通从而摆脱外部世界的囚禁。这种反省是必要的，特别是在现代生活正要把我们扭送到全然外部世界中去的时候。要把这种反省象种子一样播进芸芸众生的心里。我们常看到“看脚下”三个字写在禅寺的正门上，这就是要看到大地。我想，这句话是没有国界的，这个问题是整个世界的问题。因此，我们不能不认真思考。否则，人不再是“人”，世界也要消亡。在今天的世界上，五花八门的思想盛行着，大体上，都是呼唤人性的复归。但却囿于实际解决办法的缺乏和软弱，种种思想和设施便往往是苍白、无力甚至虚无缥缈了。可不管怎么说，这些思想都在忧患地提醒：无视人性——大地性——宗教性，是不能使颠倒的世界重新颠倒过来的。

我们说宗教和大地的关系，也许还不如索性说大地和现代生活的关系、宗教和现代生活的关系。我们的土地，是同佛教有着很深的关系的土地，这是幸运的。我们在这样的土地上生活，是理应得到佛的庇佑的。这一点，在寺院里过着自体生活的人以及同寺院或佛家弟子有着种种联系的人，会有深深的感受。最后，我坚持重申，我们不能一味地否定现代生活

并试图取消它，那是不现实的。但是，我们确实又需要解决现代生活给我们的内心世界所带来的纷扰。我们不能终止我们的希望。只要我们相信——我们的心远离大地就是远离人性——这一真理，那我们总会寻找到办法从而作为一个“人”而活下去。

禅僧生活

禅僧生活从根本上说是对普通世俗生活的否定。但是，“否定”在这里不具备逻辑学的意义，而是指禅僧们踏上了更高一层的人生道路。这是禅僧自己树立的目标，也是世俗的人们对禅僧的要求。也就是说，禅僧也是正常的人，只是他们的生活方式较为特殊或者说较少世俗性。关于“禅僧”，其称谓，我想是基于世俗生活的某种观念即从专长、职业出发而定名的言语规则。从历史或更广阔的意义上看，也许称作“僧伽”更为准确，但是现在一般都称作容易理解的“禅僧”，为了便于说明，我们也就只好称作“禅僧”了。

普通世俗生活的涵义很宽泛，除一般的以家庭为中心的日常生活外，还包括经济、政治、军事生活等。世俗生活的显著特点之一即是个人全方位地参与权、势、名、利的角逐。而禅僧生活是倾注这些方面欲望转化为更高一层（或称真实、内在）的生活。在此意义上，我们说禅僧生活是否定普通世俗生活的。那么，禅僧生活为什么要否定普通世俗生活呢？我想

是因为没有这种否定，人便不能发现现实生活之上（或称内部）的具有永恒性的价值。所以，禅僧生活不仅仅是禅僧的，它也反映了人的全体性的要求。超越普通世俗生活，进而从事更高层次的生活，原本是人类根深蒂固的要求。因此，禅僧生活也是一面镜子，可以映照出我们的一般要求，也可以映照出我们日常生活的“苦”，即我们面对这面镜子，可以看到自己真实的形象，可以进行自我批判。

这样说，禅僧生活便具有社会意义了。人们希望禅僧能具有非凡的“觉悟”并由此而看到整个社会的健全性。具体地说，因为禅僧们从事的是内在的生活，避开了苟且、名利、金钱等行为，而正是这些行为使世俗的人们常常感到难堪、苦恼甚至罪恶。于是，人们希望能得到某种解脱，也更希望同类中能有人超凡脱俗，从而给他们一点信心和安慰，让他们感到人性中毕竟还有美和善。因此，也可以说，禅僧生活是崇高的，富于自我牺牲精神的。

一个著名的故事说，昔日唐代有一位法常禅师住在远离人烟的大梅山中，有一位僧人在山中采杖迷了路，行至法常禅师的草庵，见只有庵主一人入定般地默念端坐，似乎心已游于天地人间之外。那僧人感到奇怪，便问庵主：“和尚在此多少时？”世俗的生活总是注意这一点，我们一般也只注意物事的迁移。这也许并不是什么坏事，但却往往束缚了人们对更为内在的问题的深入。法常禅师回答：“只见四山青又黄。”从表面看，法常禅师的回答也没有超越时、空。但仔细想想，法常以“春”、“秋”来代替时间，实际是暗示了时间本来是自然而然

的，也只有把时间还原于自然之中，才是真正的超越。生与死也同样如此。但那僧人无法接受这一点，他急于离开山中，接着问："出山路向什么处去？"法常禅师淡淡地说："随流去。"这是一个寓意深刻的回答。对迷路的僧人来说，无论是山林、镇子、都市，人们是永远不能离开水的。只要沿河流而下，那总会有人烟。但是涉足人生的河流可就不那么容易了。失去人生的方向并不是偶然的特殊的事情，所以法常所说的"随流去"确实发人深省。我想，如果真能领悟"随流去"的真谛，即真正地从事自然而然的生活，那就是一种真正的解脱。这也是禅僧生活的要旨。不过，不知为什么，我们总是机械地看待禅僧生活，总是认为禅僧生活或者高不可攀或者俗不可耐。怎么说呢，人们一方面对禅僧生活抱有希望，另一方面竭尽误解、歪曲之能事。应该说，这种古怪的心理现今仍很普遍。比方说，人们断章取义地理解往昔先哲们的论述（如对待斯宾诺莎的天地自然观）、机械地看待本民族的文化传统和他民族的文化渗透；还有那些似乎没有完整情性的批评家们的胡言乱语以及日渐兴旺的大多数人的不负责任的高谈阔论等；我想，大概都是这种古怪心理的反映。对此，禅僧生活以为，要想真实地理解"随流去"，那首先要有象法常禅师那样的心境，即自然而然的生活源于自然而然的心境。禅僧生活的修行便是为了培养这样的心境。有了这样的心境，其他问题也便迎刃而解了。

迷路的僧人回去后，对其师说了自己所遇，其师令他去招法常禅师。那僧人遵命前往，法常禅师作一偈答道："摧残枯

木倚寒林，几度逢春不变心。樵客遇之犹不顾，郢人那得苦追寻。一池荷叶衣无尽，数树松花食有余。刚被世人知住处，又移茅舍入深居。”[146]法常禅师拒绝了僧人的邀请，同时也拒绝了世俗生活的邀请。弃世或被世界抛弃的人，我想，无论哪个时代是都会有的，今天也依然会有。但是禅僧生活的弃世不意味着厌世，弃世是对内在生活的进一步追求。而且，弃世也不是禅僧生活的唯一准则。现在，“入”世的禅僧也有很多。有成为大寺院住持的禅僧；在夜以继日地维修伽蓝的禅僧；有继承云水传统的禅僧；还有整天忙于社会福利事业、教育以及诸方教化的禅僧。这都无可非议。只要他们各自的气质、精神能与环境相适应，那就都是“随流去”，和法常禅师的精神实质也就都是相同的。

禅是自由的。禅僧生活也是自由的。因为禅僧所追求的内在生活是为了获得精神境界的绝对自由，所以不应当有什么束缚和羁绊。精神境界的绝对自由对所有的人都是必要的。在这一点上，也可以说禅僧生活是代表着所有人的精神追求的生活。我想，沉湎于现代生活（或称世俗生活）的人们如果善于反省并在反省中明白自己的生活并不是人类生活的全部意义，那么也会体会到禅僧生活的妙趣。只不过是不冠以“禅僧生活”的称谓而已。

这样说，对禅僧生活的阐释就不是徒劳无益地抒发怀古之幽情了。在现代生活中，禅僧生活不是一种点缀，它依然具有——实际上也从来没有丧失过的——价值。

达摩壁观的现代意义

今天是菩提达摩逝世一千四百周年纪念日。关于菩提达摩,一说他只是把一只鞋子留在墓中,而人则已西越葱岭回归印度;另一说他踏一叶苇草飘然渡海去了。我不知道哪种说法更真实更正确。我想,伟人的终局大概总是很模糊的。但从另一个意义上说,这很正常,也可以理解。凡人堕死,而伟人不朽。事实上,菩提达摩也依然活着,现在各地所进行的“一千四百周年”祭典活动就是证明。真正死了,也就不会有什么祭祀了。

菩提达摩永远活着的神姿是面壁。所谓面壁,并不仅仅是结跏趺坐,更不是简单地意味着面向墙壁而坐——象某些人理解的那样——。《续高僧传》的作者道宣曾把菩提达摩的禅法总结为:“大乘壁观,功业最高。”即面壁在菩提达摩这里是壁观,而且是“大乘”壁观,仅仅面对墙壁而坐是不能有最高功业的。大乘壁观的所指是“安心”。换言之,是壁立万仞,心如墙壁。或者说就是临济义玄禅师所讲的“随处作主,立处皆

真”。佛祖说：我法自得。这个“自”，就是自主，也就是壁观中必须具有的本体。真正的自主自立的境界是坚实且又严密的。壁立万仞，心如墙壁是实现这种境界的修习方法。菩提达摩从印度翩翩而来就是要传授这种修习方法。当然，这种修习方法也是在东方文化中的精神修养的基础上再融以宗教的信念。基督徒们认为祈祷可以获得解脱，而在东方则最好是凭藉壁观。静坐或坐禅，哪一种方式都有可行性，重要的是内观的修习。在东方文化中，壁观的影响是深远的。在此意义上，我们也可以说菩提达摩依旧活着，而且常常和我们相见。

宗教、科学的终极目的都是要获得“自在”。人从躯壳方面而言不得不受有限（六十、七十年等）的时间的限制和束缚，但同时又想摆脱这限制和束缚得到无限的自由自在。为此，科学是以征服物质领域即科学以物质的方法奔进物质的自由领地。宗教与科学相反，是在主体即在“心”中实现自在的境界。两者的出发点相同，只是途径不同而已。因此，宗教和科学的时而争吵是大可不必的，如果从结局看，那两者倒是应当携手并进。飞机、无线电的产生，是为了消除人与人、国家与国家之间的隔阂。这是科学的功绩。宗教是从内在的方面看人的活动，消除阻碍“心”的自由的种种羁绊。但这样一来，宗教的立脚点，就不能在什么大学及专业学校里而只能在壁观中了。

在菩提达摩的时代，有许多人也象今天的人们一样似乎很有学问、能言善辩并且充满自信。因此，菩提达摩为了使人们获得自由而弘扬壁观禅法时，时人往往不听，主张“义学”的

人还著书立说予以讥笑。我想这也是可以理解的。挥舞大刀、高谈阔论、纵欲狂饮、任性胡为乃至标新立异——这些不能得到"自由"的种种行为——在许多人身上本来就是正常的。而安安静静地"坐"着，沉浸于"心"的自由自在之中，摆脱与肉体的关联，在那些人则是无法接受的。过去、现在都是如此。其实，真实的东西往往是潜在的，往往是在退一步的地方才能有所发现。一般而言，只有主体不丧失并且稳固在内心世界中，只有在应该"坐"的时候"坐"下来才有可能发现那真实的东西。如果到外部世界寻求自由，那主体是必然要丧失的，结果也就丧失了真实，与自由也就无缘了。

壁观的要害问题在于"内"，这是我们一定要记住的。菩提达摩之所以是东土禅宗的初祖，就是因为他开创了壁观宗。后来，禅宗虽然也有派别之分，但归根结底都是要壁观的。至于"公案"等也是要人考虑如何摆脱外部世界的常规束缚，和壁观并不矛盾。宗教是脚踏实地的。宗教以其所结的果实来判断其价值。与哲学不同，宗教是实用的。禅宗则更要在壁观的修习中，在真实地看到菩提达摩的面影中，诚实地、认真地完成"实"的意义，从而不再成为外部世界的囚徒。

菩提达摩的弟子慧可是东土禅宗的第二祖。他因断臂而获许从菩提达摩习禅后对菩提达摩提出了他的恳求：想得到安心。他说："我心未宁，乞师与安。"菩提达摩则说："将心来，与汝安。"慧可沉思了很久，说："觅心了不可得。"菩提达摩说："我与汝安心竟。"⑰慧可并不想从佛那里得到什么恩惠，也不想得到物质生活的安逸，他只是想内心无忧无虑。而要得到

内心的无忧无虑，那首先便要内心无所惧，即无心。佛陀又称无畏王，其法可以获得绝对自在、绝对安心。内心无所惧即内心无所疑。内心无所疑时，便有了和平与宁静（即无忧无虑），也可以称之为有了信心。安心、信心、无畏心、无碍心在这里都是一个意思，因为概念对于禅宗并不重要，重要的是实效。佛教不一定要依赖于创造天地的神。创造天地的神，或有或无，都不能令一心一意追求安心的内心烦扰，这就是东方的宗教的修养目标与西方的差异之处。东方求于内，西方动于外。“动”者，秩序和理论优之。“求”者，则以透彻和直观的融汇见长。

近来，如果碰到一个美国人，那也许会听到下面这样的话：日本人在文化上优于美国人，而美国人在文明上则胜于日本人。这是很耐人寻味的评论。的确，在卫生、交通设施、都市生活、生产资料的生产及劳资关系等方面，西方文明诸国比起日本是领先一步。但在宗教、艺术等方面，西方文明诸国则要稍逊一筹了，这是有目共睹的。也许从赤脚穿鞋、须发不加以修饰及其缓缓行走等所谓日本人的风貌中，还可以寻找到未开化人的影迹。然而，他们的心却是吞吐天地包藏整个世界的。现在，飞机在天上飞，无线电收音机在地上响，军舰和大炮在吼叫……。可是，在皎洁的月光下，在微风轻飏之中还有一个宁静安谧的境界。这个境界大概是大多数西方人做梦也想不到的吧。

关于行脚僧的意义

一

“此处恭候各国行脚僧”等词句出现的时候，我想也正是富有诗趣的情怀迸发的时候。也许，关于往昔岁月的联想未必会使所有的人都能有所感悟。但是，想一想，在风景如画的富士山中，一个游僧脱下了草笠，悠然而立，极目远眺……，这总该有一些情趣吧。一个普通的僧人，漫游于山川草木之间，与自然融为了一体。他看到了东海之天的广阔，听到了阿尔卑斯山中野鸟的歌唱，嗅到了无边荒原上野花的馨香。更主要的，他在往来于天地之间时悟到了自身最真实的存在。这不是很有诗情画意么？这种诗情画意不是也很感人么？在某种意义上，无尽的宗教精神和幽玄的诗的精神是紧紧相连的。但是，由于一衣一钵、树石栖息等毕竟已成为过去时代的故事，禁欲生活在今天也不再是理想生活，所以，有人以为诗的

精神依然长存，而宗教精神却趋于死亡。其实，这是一种令人沮丧的误解。实际上，我们现在依然常常觉得在什么地方有着一种神圣的生活。那种生活是神秘的、迷人的，同时也是无限的、悠远的。这不就是一种宗教精神么？宗教精神是不死的，佛教精神、禅的精神也同样是不死的。

众所周知，“放下着”⑭是佛教中最深沉的呼唤之一。多少个世纪过去了，这深沉的呼唤依旧具有不朽的魅力，它不断地倾注到一代又一代人、一个又一个人的生涯里。我想，如果彻悟其要旨，那也就是彻悟了漫长的人类历史上的精神追求，同时也便洞见了所谓现代化文化生活的脆弱性。关于这一点，我不想再多说了。有一个故事讲空也上人在被寻问如何念佛时，只回答：“抛弃它！”无疑，这是一种圣洁的情怀，也是一种真实的体验。行脚僧把这种情怀和体验人格化了，即行脚僧以其无与伦比的行为彻底地体现了“抛弃它”。应该说明，“抛弃它”不是一种陷入绝望境地时的无可奈何的哀叹，它有着与“放下着”同样深沉的意义。也只有那些无缘度化者才会把绝望与“抛弃它”相联系。“抛弃它”在本质上是积极的、向上的，在宗教中是具有普遍性的、共性的。比较起来，基督徒比佛家弟子更注重情感的丰富性，不象佛家弟子常常使用冷峻的言语，但其实冷峻的言语和充满激情的祷告具有同等的价值，即“抛弃它”与“感谢上帝”在宗教的意义上没有什么原则的差异。我以为，所有的宗教都是主张“抛弃它”的，只不过佛教（特别是禅宗）更为彻底而已。禅文献中，常有这样的话：“三界无安，犹如火宅。”这里，“无安”与“火宅”是不可分离

的。由于“无安”，三界才“犹如火宅”；反过来，由于“犹如火宅”，三界便也更加“无安”。那么，人为什么会有“无安”呢？究其原因，便是因为不曾“抛弃它”。这是问题的根本所在。人拥有什么，心便受什么所累，也便难以安宁，而当一无所有了，也便无所挂碍了。看那些孤身远行的行脚僧，一衣一钵，漫游天涯海角。他们的袈裟虽然破旧，胸中却包藏天地之正气，万载之清风，他们的心会有挂碍么？

二

中国的唐宋时节，行脚僧最多，对“抛弃它”要旨的感悟和体现也最深、最充分。据记载，赵州到了八十岁时还在行脚。对他来说，行脚的目的已经不仅仅是叩动佛学真谛的大门了，行脚本身就有言语难尽的趣旨。

行脚的趣旨不能离开自然环境。中国疆域辽阔，无尽的山山水水为行脚僧创造恢宏、虚远的精神境界提供了无限广大的空间。北至镇州，西至巴蜀，禅僧的足迹踏遍了古老国度的四百余州。大自然的奇风异采使行脚的趣旨更为浓郁了。但是，行脚绝不是游山玩水。行脚的目的是在返朴归真中得到精神的升华。禅文献中有不少关于禅僧行脚于江西、湖南两地的故事。这些故事都表现了行脚僧的心灵与自然风物的融合。象有名的德山禅师身背《金刚经》的注释，从猿声长啼的蜀山深处来到沣州寻访龙潭；还有前文所提的那个孤僧，站在富士山上极目远眺；他们绝不仅仅是在寻找幽静、玄妙的自

然美景，更主要的则是在攀登精神的峰巅。另外，行脚的过程也是对禅彻悟的过程。临济门下的定上座曾在行脚中与另外三个行脚僧相逢于一座桥上。一个行脚僧突然问他禅河的深浅，“如何是禅河深处，须穷到底？”定上座一把揪起那行脚僧，欲向桥下抛去，另外两位行脚僧急忙近前相劝，“莫怪触忤上座，且望慈悲。”定上座说：“若不是这两个座主，直教他穷到底？”⑭那个发问的行脚僧真的惹恼了定上座么？不。定上座的言行是在暗示：“抛弃它”便是禅河的最深处。由此可见，行脚并不仅仅是风流飘逸，行脚也是会不断地龙虎交会即不断地参悟禅的关隘。此外，行脚僧所创造的境界也是不可忽视的。如空也上人和一遍上人的念佛行脚就很有一番神韵。还有“心无所缘，日落而止；身无所住，夜明而去”以及“孤独一境界，称名万年抛”等也都是念佛行脚僧的风流三昧。总之，行脚僧在整个佛教特别是禅宗中占有十分重要的地位。《传灯录》实际上就是关于行脚僧的记述。甚至可以说，如果没有禅僧的行脚，那关于禅的一千七百余则公案也便不会有。而禅宗或许也便不会有了。所以，禅宗也可称作“行脚宗”或“劳动宗”。一遍上人把禅宗称为“游行宗”，其寓意也很耐人寻味。也许全部的佛教都应该是“游行宗”。据说，释迦牟尼四十九年传播佛法就并非只在灵鹫山，而是随时随处，行云流水，他也是在游行的途中进入涅槃的。至于寺院、僧团等固定形式都是在后来出现的。当然，今天的时代与释迦牟尼的时代已经大不相同了。两千多年前的印度也不可能在今天的日本及中国重现。佛教在发展中，其形态发生了很大的变化，有小

乘、大乘之别，即便是禅宗也有渐、顿两门之分，但是，我想，佛教的基本精神却是不应该变的。象行脚僧的精神在今天——无论中国还是日本——依然还有存在的理由，也应该在佛教各门派特别是禅宗中保持、发扬下去。

三

但是，近来，人们的生活似乎已经远离行脚了。如空中旅行等与行脚就很难相容。其它方面也都有远离行脚的迹象。这大概是源于人们空间观念的变化吧。不知为什么人们总是以为自己的生存空间愈来愈小并因此而不断地争执。现在，有目共睹的国家与国家、种族与种族的争斗，实际上也就是关于生存空间的争斗。其实，空间是无限的，真正的空间观念是应当把空间作为一个完整的实在。此外，科学技术的发展和运用诸如无线电、飞机、航空船的出现等也使行脚不时地遭受到各种各样的挫折。应该说，科学技术确实使人类生活较以往有了很大的便利。但是，无论如何，行脚的精神及其意义却是不容抹煞的。行脚不是无线电等的对立面。行脚是空间观念的出发点和立足点。行脚是双脚的自然运动，但又不仅仅是双脚的自然运动。行脚的基本要旨是心和躯体的共同运动。在行脚中，作为运动的双方"心"和"躯体"是不容分割的。即心的自由不能离开躯体的自由，而躯体的自由同样也不能离开心的自由。举手投足并非易事，而心的活动同举手投足浑然一体就更加困难，特别在现代化社会生活中，心往往是游离于

躯体之外的。这样，所谓自由就变成了一种单纯的或称虚幻的意识，而人也只好在一片阴影笼罩下匆匆地度过一生。有人以为，“他力宗”的人只是“听”，而禅宗的人则是“看”和“说”，可古往今来，有几个人是真正“听”到、“看”到和“说”清了呢？手、足、眼、耳、舌的活动是容易的，心的活动却太复杂。行脚也是如此。作为佛教生活的基本方式之一的行脚不只是简简单单的双足的迈行，而是心的自由自主的活动。所谓“抛弃它”便是心的活动最生动的写照。中国古代的老子曾经说：“不出户，知天下。不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人，不行而知，不见而名，不为而成。”[150]其意就是主张心的运动，用我们的话说即是心的行脚。

无线电、飞机等减少了空间的隔绝，使世人在形体上从某些差别相中解脱出来。但“出世”的人更要求心和形体的共同解脱。所以，他们还是凭藉行脚来解脱心中的桎梏。特别是禅僧，头戴斗笠，脚踏草鞋，从早到晚，行进在三千世界里，把“放下着”的精神发挥得淋漓尽致。

四

禅僧的行脚不是简单地象征着离家（或称弃家）出走旅行。从“爱子在行途中”和“旅途历尽忧患苦辛”等世俗常用的语言来看，行脚本身就具有很高的教育价值。旅情是一种特殊的心理活动，也是对人生的价值和意义在旅行中的真实感悟。过去的武士们在修炼时要经历各种各样的考验，其中旅

行的风验是必须要有的，象"旅行患病，梦披荒野"的体验就很有名。当然，武士们是以剑练心养胆，而禅僧们则是在行脚中进行"抛弃它"的修行。各种生活方式有其不同的适应性和自身完善性，如主张天伦之乐的人便试图在血缘关系和一定的社会关系中完成自身的修养，哲学家力图在概念的世界中获得心灵的满足。但是，比较起来，禅僧的行脚则是在不断的活动中实现心与体、心与物的完美融合，我想，这大概不能不说是一种更真实、更内在的生活了。

五

然而，可悲的是在现代的日本，火车等其它运载工具纵横驰骋，行脚的意义及其教育价值已经荡然无存了。想一想，在电车中，禅僧们戴上草笠，无论如何也是不协调的，就跟全副武装的士兵乘坐电车一样。即便是真有那么一些禅僧一如既往地行脚于城镇、山中，那大概也难以为世人所接受吧。或许还会把他们称作傻瓜。因为，在世人的眼中，这是一种与时代背道而驰的行为。在幅员不大的日本，火车之类的诞生和教育制度等形成一样，何去何从往往总是寻求一种共同性。封建时代的割据，有大大小小的国家形态（包括风俗习惯），所以，行脚的趣旨很浓，其教育价值也高。这一点在印度和中国更为显明。我想，在现今的条件下，日本的禅僧应该考虑并寻找更好的办法来，使行脚发扬光大。这绝不是与时代的方向唱反调，只是因为，心的活动及其修习实在是太重要了。

说起来，今天的日本不仅是行脚难，佛教的其它方面也面临着危机。如禅僧投宿，可寺院里吃荤娶妻与俗家基本相同，这样，投宿既不方便也失去了意义。在日本，人们怀疑行脚的教育价值，这不能不说是很遗憾的，但是仔细想来，除历史的、时代的、社会的、意识的等诸方面原因外，禅僧自身的修习是否也很值得深思呢？中国和印度的禅僧行脚似乎并不象日本这样难，只要有川资便可漫游，然而，行脚僧的修习是"一无所有"。火车、轮船的旅行概念不能与行脚同日而语，行脚是脚踏实地。但是，如果真正脚踏实地，那么也许去一次中国的佛教圣地都难以实现，即便果真实现了，那恐怕也只是意味着朝拜圣迹，而没有行脚的趣旨。也就是说，时代毕竟变化了，自然环境更多地染上了人工的痕迹，禅僧们的心该怎样在新的条件下领悟行脚的趣旨呢？

六

据说，前年，陆军在阿尔卑斯山中勘测时，发现了佛门弟子用 的 锡 杖等器具。从调查得知的情况看，锡杖等至少也已经在高山上存在了一千年。即在过去一千年前的某一天，有不知一位还是几位僧人登上了阿尔卑斯山，也不知是出于纪念还是其它什么原因，他（或他们）把锡杖等留在了山顶。年代毕竟太久远了，今天的人们大概只能凭藉想象才会知道那位（或那几位）僧人登山的动机以及登到山顶后的结局。想象不是历史也不能代替历史。但对历史的想象却会使人的心灵

感到震颤或受到某种鼓舞，这大概就是思古之幽情吧。近来，登山和滑雪都很盛行。作为体育运动，它们自然也会有自己的趣旨，但无论如何终究还属游玩一类，另外，也有追随他人足迹即模仿的意味，同开拓荒原、野山也完全不同。当年灵佑进沩山时，专门住在没有伽蓝、没有人烟的地方，与猴子为伍，以栗子为生。他住了好多年，直到参悟了自然与自己的真实价值。往昔的行脚僧不仅仅到处漫游，而且也在不断地冒险。关于这种冒险，现代人有不同的看法和解释。我以为，冒险主要是心的冒险，即身历险境，心神激荡。行脚僧就是在这激荡中寻找和平与宁静的契机，最终实现心的永久的和平与宁静。日本佛教源于中国和印度，但佛家弟子在引进佛法和中国、印度的文明成果的同时也注意到了实际生活的变革。这一点是值得我们深深思索的。寺院中有了摒弃世俗生活的大师固然是重要的，但更重要的，我想是在深深体会了行脚精神的禅僧胸中有了吞吐天地的气魄。也就是说，佛教（特别是禅宗）的发展绝不仅仅是佛法及其它戒律的代代相传，而主要是佛教（或称禅）精神的延续和深化。

当然，并不是每一个禅僧都会有大师般的精神气魄。所谓大师也不是从偶然环境的刺激中产生出来的。在某种程度上，大师是时代的产物，是一个时代大气磅礴的精神的人格化。因此，现在禅学界中缺乏强有力的人物，也是缘于时代的江河日下。时代环境是所有的人共有的时代环境，所有的人都享受和承担时代环境的善和恶，也都要为时代环境负责。

超自我的生活

一

如果探寻死的意义，那首先应该明白死不是孤立的现象，其背后还担负着生。也就是说，生与死是不可分离的。这种不可分性是必然的绝对的而不会因为人们的好恶有所改变。这样，死的意义同时也还意味着生的意义。因此，探寻死的意义，实际上也就是探寻生的意义、探寻生与死的意义。

谈起生与死的意义，那就涉及到人的世界的意义了。生死只是人类所独有而其它生物所不具备的事实。诸如猫、狗之类，因为是生物，所以也会死，但是，人们却往往说他们是没有生死的。即猫、狗之类的生死不是生死，仅仅同草木枯荣、同水和瓦斯的化学的分解与化合一样。

怎么说呢？人以外的所有生物，其生死不能同人的生死相比，两者的内涵有本质的差异。当然，人以外的生物也生也

死，但它们的生死如同石子自然下落一样。它们的生死没有意义。即便有生死的事实，但如果没有意义，那事实也便虚妄了。

生死的意义和个体观念紧紧地交织在一起。如果没有个体，生与死就会被看作是过眼烟云。因为有了人的个体观念，才有了人的生死观念。在这个角度上，可以说没有个体也便没有生死。自我是个体观念的核心。从前，妙心寺的关山国师赶走了一个行脚僧，说：我这里无生无死。关山国师是站在超自我的立场上的。还有唐代的渐源，他叩动棺椁问道吾："生邪？死邪？"道吾回答："生也不道，死也不道。"道吾的回答虽然很模糊但也是站在超自我的立场上的。由此可见，如果站在超自我的立场上，那孤立的生死便消失了。

可是，如果说超自我，那首先一定要有一个被超越的自我。有了自我，才有可能超越，才必须要超越。否则，没有生死之类的话就是虚无缥渺的。被超越的自我和已经超越了的自我之间有很大的距离，但两者都存在着，因此，我们才可以说没有生死，才可以说生死是无意义的。人有着同其它生物存在不同的立场。人对生死，对自我是能够予以批判和超越的。

一般说来，关于这个"立场"，即是处于生死之中又离开了生死，是个体的存在又超越了自我。

二

人总是面对着矛盾生，面对着矛盾死。矛盾是不容抹煞的存在，所以可以说，没有生也便没有死，也可以说，有生是无生，有死是无死。

生灭无常。因此，佛门弟子去修行，基督徒们坚定信仰，希望能在天国里永生。这些都是求生，也都是想对生死的意义作出真正的理解，从而善处它。而想对生死的意义作出正确的理解，其实就是要摆脱生死，即彻悟了个体的意义。依佛学而言，就是超越生死，就是在生死中生。我们则大抵都在生死中死。

所谓死之降临，并不是死的起始。生的时候，已经就是死。真正彻悟生死意义的人，每天都生活在生与死之中。因此，即便说他看到了死，那他也是不死，因为他本来就是在生死之中生生死死。即是"死中有活，活中有死，死中常死，活中常活。"

如果从个体的观点看，只有以自我的姿态在超自我中生活的人才是真正彻底的个体。这里，自我并没有灭却，它还有作为必然存在的意义。超越自我不意味着消灭自我。但是，反过来说，如果总是被个体束缚着，那个体便只有死而没有生。为什么呢？因为总是被自我束缚的个体必然要深陷于存在的否定之中，其结果也必然是或生或死，它只有选择而无法彻悟。

其实，死的意义即是生的意义。把握生的意义也便通晓了死的意义。人的生死不同于动物的生死，也不同于物质的生灭变化。人的生死有着另外的难以言传的意义。也就是说，人作为人是始终在生与死中进行生死的。人是在能够看到处于生死之上的东西的时候去历尽和彻悟生死的。而其他的生物是不能看到处于生死之上的东西——超自我——的。因此，它们只是为生死而生死，只是化学的分解和化合。

如果想彻悟死，便彻悟生；如果想彻悟生，便彻悟死。——这就是我想说的——。

信仰的确立

诸位，把自己平生的所感所想总结一下，奉献给青年学生们，作为树立人生目标的参考——这样的想法，我从来就没有停止过——。只是太忙了，总是找不到清理的时间，尽管这不是出于我的本意。他日如果有机会，我一定这样做，并希望能得到无所顾忌的批评。

我想，我并不是一个最富有智慧的人，我自己的思考未必正确。即便是正确的，也不能强加给青年人，更不能成为衡量是非的标准。因为，人本来是"活"着的，而且每个人都有各自的独特的经历和性格。我的生活目的和期待未必会对他人产生作用或影响。我的思考毕竟是我的，而他人的思考毕竟是他人的。属于自己的东西不能由他处转借。因此，我不能死乞白赖地兜售自己的思考，而使他人变成一块无生命力的单纯吸入的海绵。诸位，无论什么事情、什么问题都应该是从自己的心中生发出来的。不过，如果说有参考系也确实有助于自己的思考，那我还是愿意说一说、写一写的。

但是，如果明确地问我想说什么，那我却很难明确地作出回答。比方说，想写的东西不少，可叫我去桌子那儿拿起笔，又该从哪儿开始写好呢？我就不知所措了。也许这是因为我还没有来得及很好地整理我的思考。因此，今天，我只能把一个基本的问题大致地谈一谈。关于这个基本的问题，我想暂且把它定名为：信仰的确立。

一般而言，谈及信仰，其内涵和外延往往是很偏颇、狭窄的，诸如信佛、信神、虔诚地信上帝等。因此，世上往往有人说：我是无信仰者。这个"无信仰"，实际是说不信佛、神和上帝。我们所说的信仰与那偏颇、狭窄的信仰不同，它不是那种从外部世界来的东西，而是从自己的内心深处萌生出来的，是对自己的存在价值的确认。即是一种在自觉的意义上形成的观念。换言之，信仰的确立即是彻悟自己存在的意义。彻悟会产生巨大的"力"。我想，这种"力"无论对谁都是十分必要的。只是彻悟在很多人那里是一件极难的事情。在我们的生活中，有很多人已经习惯于纯然冷漠地去思考了。对于他们，万事万物都是无价值无意义的，至于信仰及其为确立信仰而需要的彻悟则更是不予理睬甚至横加指责。——没有信仰，人不是也生活么？那些领悟了宗教真谛的哲人不是也只有五、六十年的生涯么？我们今天竭力想弄清存在的理由，筹划确立信仰，这不是很麻烦的事情么？我们不想成为宗教家，也不想成为哲学家，我们作为一个平凡的人，在一生中，已经有许多常识足够领会和运用了。遵守传统，和亲友和睦相处，忠君，爱国，这些就够难做了，还谈什么信仰；信仰之类都是多

余的废话。信仰对人来说，不过是主观的瞑想，其结果，或是使人悲观厌世，或是令人置法理于不顾而放纵自己，这样的人多了，对国家反倒更危险。特别是对青年人，让他们过多地思考、过多地偏重于主观瞑想是有害无益的——如此种种，正是一般人心目中流行的看法。我想，持有这样的看法并且这样下结论是不奇怪的，这恰如肉食动物和菜食动物的争论一样。牛说草是很妙的，而狮子则主张牛肉是最好的东西。牛无法理解狮子怎么会连柔软丰润的草都不知道，狮子则嘲笑牛不曾品尝过血滴滴的生肉味那算什么玩艺。这个争论到了弥勒佛的时代也没有结束，不懂信仰的意义的人不会明白其中的奥妙。人毕竟是不同的，人面相异，人心也相异。因此，所谓理解不是轻而易举的事情。就象现在我在这里对诸位谈信仰的确立，也许诸位根本就不知道我在谈什么。这未免让人感到遗憾，但我还是要谈下去。

关于我们自己存在的理由即人之所以为人的理由，我们首先想一下猫、狗、猴等也象人一样都是存在，但是，它们却不管也不会想到自身存在还有什么理由。它们只是饿了要吃，渴了要喝，至于为什么要吃要喝则绝不会顾及。而在占据社会较高地位的——诸如贵族、富翁、学者等所谓被人尊崇的——人们中，也有很多是不考虑自己存在的理由的。这种人比起猫、狗、猴等，或许更甚。这样说似乎有些不恭，但从某种意义上，我不能不把两者进行比较。因为，我以为不彻悟又不想彻悟人“为什么”存在——这个很重要很深奥的问题——的人的所作所为是很值得我们思考的。

彻悟人"为什么"存在，实际是在自己生存的世界里，在一种既定的秩序中，寻找出自身的价值，感受到生活的乐趣，领会到生存的意义。

一般的人的内心往往是不坚定的。因而，他们始终被外部世界的变化所左右，始终是欲望的奴隶。他们在各种欲望的漩涡中转来转去，热衷于"名望、金钱、地位"的角逐。他们的内心世界无法平衡，只能摇摆不定，就象波涛汹涌中的小船，结果，往往只会羡慕或嫉妒他人。众所周知，羡慕、嫉妒他人的心是可鄙的，羡慕、嫉妒他人的情感是下贱的。而被"可鄙"和"下贱"所支配的社会生活，象秩序、组织之类便不会有了，有的只是一盘散沙。与此相反，彻悟存在的理由并且确立了信仰的人，则会坚定起来，进而成为世界的主人。蜘蛛在自己的正中央向四面八方张网。它的世界是一个具有"中心"的世界。它总是稳坐在"中心"，它的前前后后都系有自由的丝线。我们应当明白，我们自己的存在就是宇宙的"中心"。如果不明白这一点，那事实上我们已经是僵死的。我们彻悟了存在的理由，并在彻悟中具有了"悟力"，我们就会发现万事万物的真谛，就会有另一番崭新的天地，甚至会感到天地开辟之前的神的心就是现在我们自己的心。这不是夸大其辞。人，必须要建立自己的世界。很多人是没有自己的世界的，结果，他们不知道自己在哪里，不知道自己从哪里来也不知道自己要到哪里去。他们仅仅是一个匆匆过客。人，如果不能成为世界的主人，那世界就会成为他的牢笼。只有真正地彻悟了"存在的理由"，世界才是你自己的。关于这一点，早在《法华

经》中的长老穷子的比喻和《新约全书》中浪子的话里就已经表达过了。彻悟到"为什么"存在，就可以发现在名、利之外的人生的重大价值。一般而言，名、利是人生动力的两大杠杆，人们常在名、利面前低下头来。名、利本身并不坏，而且由此往往可以自然性地规范着社会的秩序。但是名、利并不是人生所有的一切。在悠远的人类历史长河里，在漫长的人生道路中，名、利毕竟是偶然性的暂时性的。人生的真正价值远在名、利之上。可是，如果要明白名、利之上的人生价值，那首先又必须彻悟我们存在的理由，最低限度也必须要彻悟"为什么"活着。这样，才有可能发现那个"价值"，并且努力地培养它，实现它，完善它。这样，同时还可以发现一个广阔的任你自由遨游的天地。通常，我们说价值一般是与价格相关的。"物"各有其价格，但其价格有必然的，也有偶然的。人们往往很难准确地辨别，往往抓住了不适宜的东西而放掉了适宜的东西。这里，偶然是相对的，必然是绝对的。彻悟了存在的理由，才能发现必然的绝对的价值及其对于人生的意义。名、利之类的东西不是绝对的、必然的，富贵、爵位乃至所谓的学问之类的东西更不是绝对的、必然的。它们不能理所应当地占据人的一生。我们要捕捉到那必然的绝对的价值，否则，我们的一生实际上就是虚妄的。对此，我是这样想的。不知诸位怎么想。

诸位，当我们捕捉到必然的绝对的价值，我们的短暂的生涯就具有了非凡的意义，就会大放异彩。的确，每个人终究都会死去。天地悠长不绝。人的历史、跳蚤的历史、蚊子的历史

都是一样，都是太短暂太渺小了。然而，当我们睁开了慧眼，看到了在六、七十年的生涯之上尚有另外一种生涯。把我们的意识注入融汇到这种生涯中去，那我们在抬手举足之间都会感到生的乐趣、生的意义，就好象读一页书便知天地的奥秘一样。古董家在一个破烂茶碗中看到了历史沉重的脚步。围棋手在棋盘上张开的“十九×十九”的网目中尽得天地之玄妙……。这种普通的事项的背后都隐藏着必然的绝对的价值，关键在于是否能有所“悟”。“悟”了，便不会再为名利疯狂角逐而沉浸于游戏三昧之中。如果达到了这种境界，我想，不管是百万富翁还是平民百姓，他们的生活都会有一定的意义。

诸位，获取应该获取的东西，对外部世界毫不介意，那就不会有什么恐惧，再彻悟存在的理由，那自己就是一个完整健全的人了。我相信诸位会朝这个方向努力的。我们都应当成为一个完整健全的人。真理只能在我们自己的内部被发现。真理的存在也就是生命的存在。如果说生命也有一种“主义”的话，那就是促使我们在生活中不能做行尸走肉。前面所说的“存在的理由”也可以用“生命的理由”来解释。如果“生命的理由”可以称作“主义”，那我们就在“主义”中生活下去。

综上所述，信仰必须要在自己的心中确立。自己的存在只能由自己来参悟，而不能由他人“介绍”，更不能由他人给予。终局同样也是自己的终局。因此，我们要有勇气，有信心，象天地之初神说“要有光”那样去创造我们自己的世界。我想，神在说“要有光”⑮时，也是有痛苦和烦恼的，但因为是创造一个世界，所以那苦恼也便具有了不寻常的意义。生活，并

不象吃一块冰激凌那样容易，它一定会伴有苦恼。但如果是再生的苦恼，那本身就是快乐。也许说"生活的苦恼"并不确切，只有生活着才有苦恼。但是无论如何，神创造了天地，然后说"好啊"。我希望众人也齐心协力地喊"好啊"！不过，这"好啊"一定要发自我们的内心，一定要是我们内心熊熊燃烧的火焰的爆发。只要有这种熊熊燃烧的火焰，哪一种"主义"都行。否则，喊什么叫什么都仅仅是一种拙劣的装饰，就象借衣服穿装门面一样，越穿越丑，越穿越没门面。那些从外在生发出来的个人主义、自然主义、国家主义、忠孝主义等便是如此。现在有一种流行病，往往穿上别人的衣服欢呼雀跃，不明就里，说东道西，不想也不会寻找自己的东西。其实、即便是很微小的东西，但如果是自己的，那也是"力"，也是生命，也是生活的真正的意义。"力"、生命、生活的真正意义不能靠模仿得到。模仿的东西毕竟不是自己的。我们只要我们自己的东西。我们很多人习惯于模仿，也寄希望于模仿之中。模仿别人的衣着、别人的发须、别人的步姿、别人的表情、别人的情感，特别是模仿别人的主张。可是即便模仿得再相象，也终究是一个木偶，就象舞台上被人用丝线操纵的木偶，无论怎样表现或者获得观众的喝彩，它自己也永远是一个被操纵者。

我主张尊重个性，并且彻悟个性存在的理由，还要进一步弄清个性往往消失的原因，或者说，弄清我们自己到底是什么，从哪里来，要到哪里去，从而确立真正的信仰。我想，这些并不仅仅是哲学家的工作，更主要的还是我们所有的人的工作。当然，工作的结果也许会导致"虚无主义"的产生。现在，

人们常常感到虚无主义的阴影笼罩着我们。其实，虚无主义也未必就不是一种见解。如果达到了不怀疑境界的虚无主义，那也许是很美妙的。一到春天花儿就开了，彻悟中的花儿是不炫耀的，是沉默的，宁静的。这样的花不是很美妙么？但愿我们都能成为这种美妙的花儿。只是这样一来，就会再次沉入苦恼的深渊，但是如果接着又能升浮上来——即便是捕获到虚无主义——那也是美妙的。不过，我想，虚无主义在我们这里是很少有人真正明晓的。

谢谢诸位。

生物爱护[152]

前篇

爱护生物是佛教盛行国家里的一个显著特色，即为死去的动物、为枯朽的草木诵经、供奉。在盛行其它宗教的国家里，则不仅供奉动植物，还供奉与自己生活密切相关的东西，如有的画家和书法家便供奉笔。

关于供奉的意义，很难有清楚的判断。从文字上看，供奉并不完全等同于食物的赠馈。人们以食物供奉佛、供奉僧人。供奉僧人的意义似乎还比较容易理解，僧人们一般不从事衣、食的劳动，从施主那里得到衣、食，以便自己一心一意地修行。这是供奉僧人的意义。但是，供奉佛的意义就复杂了。佛在世时，即具有此色身时，那也是离开了束缚的灵物，而食人间杂食便似乎有些不合理，人们奉以食物，也似乎很无礼。可是从人作为供奉者的用心来看，那似乎又是有着深深的敬意的。

这样，供奉的意义便是"形而上"的了，不能以实际生活来测度，否则，只能愈说愈糊涂。

然而，对死了的生物进行供奉的意义何在呢？它们没有生命了或者说至少不能实际地享受人们所供奉的东西。所以，一般都以为是安慰死去生物的灵魂。这里的意义恐怕也是"形而上"的吧。但是供奉生物的"形而上"意义同供奉佛的"形而上"意义有很大差异。生物的灵魂也不同于佛的灵魂。佛在世时，即是我们生活之上的觉体，不在世了，也不是真死，而只是我们凡夫俗子的眼睛无法见到罢了。因为佛是不死的，这样也许就不该谈及佛的灵魂了吧。或者说佛是有灵魂的，只是其灵魂不能和其他生物的灵魂同一看待。另外，象笔和朝露等的灵魂也很模糊。因为，在佛教中，一切草木等都可以成佛。既然成佛，那便不是物，而其灵魂也便渺茫了。所以，关于供奉在佛教中的意义也是不能以一般的教理来分析的，否则，也是只能愈说愈糊涂。也就是说，关于供奉动植物的意义，我们不能从逻辑的宗教关系上分析，而只能作出常识的简单的解释。

出于自利以外的目的，以人类的同情心为心理基因，以佛教的一切成佛的教义为思想基础，对死亡生物的灵魂予以慰藉的种种行为，即是所谓对生物的供奉。毫无疑问，这种供奉是值得大树特树的。特别是真诚、热情的供奉，更值得每一个佛家弟子举双手赞成并努力效法。

但是，从厚死者到厚生者，即便有相同的思想，相同的慈

悲，也不能同等对待。人们往往厚死者而薄生者，这是愚蠢的。此外，还有鞭挞死尸一类的行为，这也很愚蠢。死了，便被无差别的“太灵”接收了，打、骂、尊、奉都已经无所谓了。倒是在有差别的世界中，应该竭尽热情之心去慰藉生者。即便说他人、动植物都可以成佛，那也是应该在生时得到慈爱和宽容的。但是，在佛家弟子很多的日本人中，能象厚死者一样也厚生者么？能象供奉死者的灵魂一样来照顾生者么？对此，我是很怀疑的。

日本有许多野马，这是人所共知的。也许正因为“野”，马和人的对立便较突出。但我不明白是马有罪还是马夫有罪，也不明白到底是马“野”还是马夫更“野”些。总之，日本人不大清楚如何使用马，而马也不大听日本人的话。于是，日本人只管靠打、怒喝来驱动马。马和人之间缺少同情。还有狗。日本的孩子们似乎都很怕见到狗，或者似乎生来父母便告诫他们狗是坏的。孩子们的心与狗誓不两立，见到狗便用棒子打，用石头砸。狗和人之间也缺乏同情。比较起来，日本的狗不及异种狗乖巧讨人喜欢，其原因，我想大概绝不仅仅是狗自身的品性吧。在伦敦，常常可以看到猫在马路两侧跑。我在大英博物馆前，就曾见到一只猫慢悠悠地走回居民区。在日本，有这样的猫么？日本的猫不是躲在寂静的地方，就是在马路上飞跑，远远地逃开人群。这是为什么呢？日本的孩子在道旁看见猫便要捕捉，捕捉到了便施以各种刑罚，似乎猫犯下了十恶不赦的罪行。猫也有经验，所以总是逃得很远。

在日本，常常有这样的情景。人们把狗和猫崽弃置道旁

和荒野。孩子们在猫脖子上系上绳子沉入小河里，看着猫痛苦地挣扎而拍掌大笑，路过的行人也不过问，以为这是天真的孩子的游戏。在庭院里，孩子们捕捉蜻蜓，撕扯它们的翅膀，大人也不劝阻。如果说孩子们是野蛮的，那么大人们是有责任的。大人们要承担教育孩子向善的义务。残忍的品性要早日切断。所有的生命，总有相应的存在的理由。带着残忍性来从事以自己为中心的游戏，绝不能伴随孩子们的成长。而现在的状况恰恰与此相反。不只动物，植物也成了残忍性的牺牲品。人们随随便便地就折断路旁的树枝，没有任何理由地肯定破坏的本能。有些植物的生命周期本来很短暂，可就是这短暂的生命也难以维持，无情的手总是伸向它们。先前，为了开辟今出川以北的电车通道，大圣寺的几棵老松树被砍掉了。我当时真觉得就象自己的手脚被砍掉了一样。也许这也是一种感伤的情怀，只是这种情怀难以言传，就象只有亲手播下种子的人，看着花朵凋萎时才会有真切的感伤一样。我这样说，不是炫耀自己大慈大悲，我的意思是，要有体验，要设身处地地感受其他生物，也只有这样才能彻悟其他生物的佛性，从而真正做到爱护生物。

近来，时有小孩用铁枪打鸟。这同成年人用猎枪在山中打猎一样。关于游猎，我想，因为人的力量是卑微的，所以组织起来对大害兽围杀也还有情可原。然而，为了自慰，为了运动而杀害山中生物，那就是地地道道的残忍了。另外，猎杀虎、狮子等猛兽也许还有趣味，但跟在拚命逃跑的小动物后面，竭力打杀，难道也有趣味么？没有勇敢、力量的证明，只有

懦夫的自我慰藉。正面击毙雄猛的虎，也毕竟是野蛮的游戏，但比起打兔子、打鹿等也许还算是个男儿。特别是打鸟、打鸭子，散弹齐飞，乱打一气。人性中怯弱又凶残的弱点暴露无遗，所谓文明等也不存在了。

对发明"散弹"的人，我不想再说什么。一粒弹丸射中飞翔于空中的大鹫，也许还可以夸耀射术的精奇。但用散弹打杀小鸟那算是什么呢？另外，我想，更主要的，也是没有一点儿慈悲的心了。发明散弹及其使用散弹不是对人类有益的工作。对此，我想，关于组织的、科学的效用，应该有一种谨慎的分析了。也许还应该实行必要的法规。

如果说行猎为了身体的运动，那么不使用枪也会有其他的办法，携带照像机，拍摄生物自然的生活，就是一种很好的运动方式。跋涉山野，悄悄地走近鸟巢前，拍一张照片，这不是比枪击更科学更人性么？而佛教的旨意不是也体现出来了么？

据说，西藏的小偷和杀人犯在被处决之前，都要在佛陀前忏悔。我不知道是否果真如此，但我想这样做是很符合人性的。可是在日本，却是屠杀生灵，然后供奉其灵魂。这怎么说呢？尽管佛家弟子煞费苦心地谈死后的冥福，但我想那并不是从教理本身阐释的，而更主要是从社会、历史生发出来的。基督教在现实社会中实行爱的教育便是近代的事情。佛教工作者今天也应当仔细考虑一下如何在现实生活实践的基础上重新回到佛教的本义中去。面对着被扔到道旁和荒野中猫崽、狗崽，佛家弟子应该有所反省了，努力把佛教活用到实际

生活中去。科学不应当仅仅成为满足人们欲望的东西，科学也应当成为向善、博爱的方法。

单单提及感伤，那恐怕是范围狭窄的。但是，如果把所有的感伤都组织起来并发展到更广阔的范围中去，那感伤性也便是大慈大悲的表现。近来，科学的研究倾向于满足人们的利欲。这是必须要转变的。“知性”应当从属于怜悯性，并在怜悯性的带动下进行正常的活动。反过来，怜悯性或称爱护生物的工作也应该运用科学的方法考察。而个人的感伤的爱护并不是完整彻底的爱护精神。

后　　篇

通过上文的叙述，我想，人们已经明白爱护生物的人的精神到底是什么了。但是，我们忘记，在他们的心底还有一种不可思议的情感在流动着。关于这种情感，他们自己也许未必能自觉地意识到这一点。我们也只有经过分析才会发现那流动的情感。即是对所有生命的神秘的感觉，这大致上也就是生物爱护者的心理基础。

所谓对生命的神秘的感觉，就是“草木国土皆可成佛”的道理，慈悲的泉水也就从这里奔涌出来。比方说，这里有一个大丽花的球根，是秋末掘出来，经过冬藏，到春天四月又种下去，慢慢地发出新芽。乍一看，我们可能会不明白新芽是从哪里生出来的。或者说是不明白新芽是怎样生出来的。新芽的生长渐渐地开始了。经过适当的剪接，施以适当的肥料，在和

暖的阳光和湿润的气候等条件下，到了六月、七月，开花了，随后，在秋天里更是争奇夺艳。冬天里的一块毫不起眼的球根，怎么会有这么丰富多彩的表现呢？降霜了，花落了，叶枯了，果实也干燥了，冬眠的时期便又来了。这就是大丽花的生命过程。这个过程是神秘的，不可解的。我们只能去看，却不能问"为什么"。以此类推，任何生命形态都是神秘的。象一块顽石，如果用人的眼睛去看，那似乎没有什么生命的印迹。但是如果有"天眼"，那石头也和大丽花一样，有生命发展的过程。只是这个过程不能放进春夏秋冬的时序里去考察。顽石是在更悠远的时间中表现自己的生命。这不是简单的迷信思想。我想，只要我们有真实的体验，那是可以在土石之中感受到春风荡漾般的生命的。或者说，只要我们把对大丽花生命的神秘感觉再深入下去，那也会感受到顽石之类的生命存在的，而且也许对顽石生命的感觉会更神秘更深沉。

叩动寺院里的大钟便有"咣"的声响。木碗的颤动也许会溢出钱来。如果果真如此，那"无情说法"就未必是荒唐无稽的了。生命是普遍存在的，而生命的表现形态却是多种多样的。只要"心"与"物"相互感应，那么象"大钟"、"木碗"的活动及其结果就是自然而然的了，即"物"中的生命活动是自然而然的。而且一旦听到生命的喃喃细语，"心"也就被生命的神秘性夺走了。象允许虱子在身上自由活动的良宽和尚，绝不仅仅是有一颗仁慈的心，他的心底还有一种更神秘的对生命的感觉。有了这种感觉，对其它的生物，他也会同样予以爱抚，人性、自然、生命在他身上已经融为了一体。

另外，据说听了芥子须弥的一番话后，头上便会展示一个新的天地。我想，这个新天地绝不仅仅是空间意义的吧。这应该是对生命绝对性的认识，有了这种认识，天地万物才可以自由出入。或者说，是生命形态的千变万化被发现了，这种发现是全面的整体性的。有了这种发现，对群犬撕咬着争夺一块骨头、对家猫兴高采烈地玩弄老鼠，对人在名利欲和性欲的驱动下残害同类等诸般行为的缘由，也便明晓了。想一想，人往往就是由于一念之差而走进魔境鬼域，我们能不大汗淋漓么？而生命的跃动、促进及其爱护，在个体上往往得不到肯定，我们能不吃惊么？再想一想，单个的生命在不倦地流动，而在千万个生命的组合体中，却相互争斗、搏杀，这不是太悲惨了么？创造自然界的神不是也太残酷了么？

然而，现在，我们对生命有了真实而又神秘的感觉，慈悲已经开始在我们的心灵深处萌发了。我们渐渐地感到相互厮杀与相互帮助、惨虐与爱悯的矛盾开始消融了，最终将要有一个"全一"的大调和、大拥抱。同时，我们也会在重复的和新的相杀、惨虐面前流下眼泪，而伴随着眼泪，爱护生物的信念也便坚定起来了。——这就是我们所希望的，也是我们所要做的——。

水　仙

在不久前的一次散步中，偶然路过了花草店。不知怎么，我竟突然想养花了。于是，走进店中，看了看，选中了水仙。回到家后，找了一个稍稍深一点儿的小盆儿，把水仙花的球根放进盆内，再放进水和小石子。不到一个月，球根的下面果真生出细小、白嫩的根芽来。那根芽很有趣也很惹人喜爱，我常常长久地注视着它，心里呢，有时筹算，它今天比昨天长大了多少，明天还会长大多少。说实话，我不指望靠它打发冉冉而逝的时光，我只是觉得在观注它时，心中奇妙又充实。生出的嫩芽渐渐长大，球根的嫩芽也越生越多。我考虑了很久，觉得应该把球根割开了。我找了一把小刀，小心翼翼地在球根上皮的坚硬处割了几下，绿津津的水仙肉瓣一点一点地露了出来。这么割了几次，没多久，绿叶便抽发了。这更有趣，也更引人长久地遐想。我总琢磨着，今天这儿割开了，明天割哪儿好呢？人们志趣不同，即便有同一志趣，大概感受也相异。我有我自己的感受。怎么说呢？似乎是已经把心交给了水仙，

又似乎是水仙和我在另外一个世界里共同享受着新鲜的空气，而那个世界是熟悉又陌生的。到了今天，水仙已有了六根大叶了，还有一根小的，却生在球根的正中央，它探头探脑的，好象不甘心落在后面而急欲长大开花。那几根大的已有了花蕾，大概再过一个月左右就会昂首怒放了。我常常给水仙施肥，我不知道这样做是否有益，但我想，总不会是坏事吧。可这几天，情形多少有些不妙，叶的中间不知是生病还是不幸逢虫害，显得有些发蔫，还有一根竟夭折了。我不得不为它们的治疗操心了。在这里，我想说，有些时候，所谓操心也是充满乐趣的。

植物，在其生长中，都有一种难以言传的趣味，我们只能感觉到它，但却无法表述它。其实，一根小嫩芽怯生生地钻出来就已经把一切都说明了，你还有什么可说的呢？而且即便是运用草木也都成佛的佛教思想，我想那也不是很容易就能表达的。因为，这毕竟是一种直觉。我不欣赏关于直觉世界的真实与虚幻的判断。那样的判断毫无价值。一根水仙传给你一种灵气，如果你领悟到了，那就是真实的；反之，便是虚幻的。而其它则什么也不必说。当然，如果真能领悟到那种灵气，那么心总会增添一些热诚的善意，至少在煮一碗野菜时，会感到野菜很可怜了。人们常说太敏感便多苦恼。但事实上，我们的苦恼源于我们生活中的种种不便利。同情不是神经过敏。同情心是人作为人的真正特点之一。印度的一位著名植物学家，由于观察到植物细胞没有适合的生存境遇而忧愤成疾，最终撒手西归。我不知道他那怜悯的哭泣声是否震颤了

那精密的观察仪器。我只知道他非凡的同情心确实感动了无数后来者。在世界植物学中，他的植物感觉论是很有名的，但我想现今人们还常常思念起他主要是感怀他心中那深切的爱。

男人有很多机会去从事粗旷、豪野的工作或者说是神经麻痹的工作。而女人，如果从养育后代的生物学的观念看，那对生物往往有很强的敏感性，她们更仁慈，爱心也更重。有的女人甚至是连一根树枝都不愿折断的，其它的残忍则恐怕是连想都不敢想吧。当然，这或许有一点儿夸张，如果实地考察，可能未必如此。但无论如何有一点是可以确定，只有对某种事物有真切的感受，才能可能领悟该种事物的真谛，爱也是如此。当你切身感受到了水仙生命的运动，你哪里会不爱它呢？

我有一位朋友，非常喜欢植物。他平常总把“肥料”、“水”、“阳光”等词语挂在嘴上，似乎除了这些再也没有什么好说的了。这似乎有些过分，但其实正表现了他深深地爱着植物的心。我想，一颗没有爱的心，不会理解他人的心、草木的心、自然的心，反过来，他自己的心也便会渐渐枯竭，化为荒漠。爱不应该事实上也不是言语的运用或者说乱用，它是纯粹的经验，也只有在纯粹经验的基础上，爱才会转化为伟大的动力。

记得曾经有一本书，记载的是一个人在青年时度过的十年牢狱生活，渴望自由的主人公在孤独无望的境遇里与蜘蛛成为了亲密朋友。另外也有人在牢房中看到窗外的青青草

叶、明媚阳光而无限感慨。这些描述都曾震颤过人们的心。生活与“生活着”并非是一回事，置死地而求生更具有非凡的意义。自身失去了自由便往往羡慕山川草木的自由，而那些似乎从未失去自由的人们却又往往忽视山川草木作为生命存在的理由。这也就是所谓切身感受的问题。我想，一个忽视自然界生命自由的人，也不会真正珍惜自己的自由，他也许从来就没有真正得到过自由，即便得到过也是短暂易逝的。现在，如果在我的室内看不到花草，那在我是难以忍受的。花草，一方面是优美的艺术品，有一种幽玄的意境，另一方面也是生命的运动，让人感到神秘而又真实。另外，现在，我也常常回忆在美国居住时的生活，那时，我喜欢在夏天穿过田野，看着碧青的庄稼，有时便不由自主地畅想着往昔蛮荒时代植物的繁茂景象。我知道这种畅想终究属于梦幻，但毕竟令人神往。任何一种生命形态都是值得赞叹的，当你感受到了它们的生命的活动并和它们息息相通，那你的生活也便异趣盎然了。除植物外，还有动物。其实，动物很富有智慧，其表现十分有趣。如果去动物园(大概也只能去动物园)，看看各种动物快乐的生活和智慧的活动，那往往是会催发感兴的。也许它们的智慧的活动太淳朴也太幼稚，但那也许正是天地精华之所在。所以，不要冷漠或残忍地对待它们，要爱它们，在爱中也充实你自己的心。这种爱的清泉一旦枯竭了，便会有万劫不复的“苦”，也可以用世俗的话说便会永远笼罩在死亡的阴影里。话说到此该搁笔了。我还得为我那不幸的水仙叶子操心，我想，我应该在外出时送它去花草店找行家们看看。

“众生无边誓愿度”

一

没有想到这次会来参拜高野山，但毕竟还是来了。能在这个历史悠远的山中看一看，听一听，我想，无论是谁大概都会怦然心动吧。寺院里，有缅怀大师遗德的袅袅香烟和肃雅的鲜花。繁茂的古杉林中，数以千计的大小新旧墓碑默然矗立，人世间那么多的悲喜剧被葬在了这里，如今只剩下了永恒的和平与安谧。他们活着的时候，无疑也会深陷于爱与恨、友与仇的冲突中，瞑目长逝了，却都化作了一捧冷灰。如果此时他们尚能冷静地反省，一定会明晓生活在一个吵闹不休的世界里真是大可不必。但是，生命力活跃的时候，却又是无法看到终局，只是相互争吵、欺诈、厮杀……。尘世的浮荡、喧嚣、流转，谁在生前能说清呢？我想，大概是愈想说清便愈茫然无主、愈悲观沮丧。于是，世界便是不可思议的世界，人生便是

不可理喻的人生。于是，便有了烦闷、狂躁和心如石灰，便有了绝望的自杀者。在这里，文人雅士们为后来者记下了那种时刻的诸般情怀。对面对死亡的情怀的描述，当然会使我们的心灵感到震颤。不过，我总想，今天(也包括早已飞逝的过去和冉冉而至的未来)，人们也许更需要的是对人生执著如一的精神。关于这种精神，有一个乞丐曾在他的讨饭桶上刻下了深沉的饱含人性的五言律诗。现在，看着他的诗，想着他舍身乞讨的情形，我是感慨万千……。我想，我们首先要说："众僧无边誓愿度。"佛教从诞生之日起就是要普度众生，而那些如森林般矗立的墓碑不是正在呼唤么?

关于高野山的学术研究资料已经有很多了。特别是历史、美术、宗教等方面的研究尤为出色。"亲王院"的水原尧荣大师曾经倡导过"高野山学"。想来，大师对此学是十分精通的了。据说，哪怕是一、两个墓碑的来处，乃至墓碑的搬运费用和搬运工的人数，他都要全部调查。对墓志铭的研究，他就更擅长了。另外，关于墓灯的形状等，也是随着时代的变化而变化的。这些研究很有趣，蕴涵也颇深，如果有一天见诸于世，我相信，对学术界一定会大有益处的。

无论如何，高野山是"灵"山。但是，听说近来已颇为世俗化了，而且还在进一步世俗化。这方面，客店等的旅游倾向很突出。如果这种倾向再巩固、发展下去，那寺院的庄严和肃穆必会减弱甚至丧失殆尽，其结果就只有两种选择，一种是经营性的"罗汉"生活，另一种就是通常所说的"现代化"生活了。凡夫俗子们来到寺院，大多都是作为游客，随随便便地转一

转、玩一玩，哪里会顾及寺院的宁静和庄严。这样，大师的遗德便要蒙受不恭或者说便要被抹煞了。对此，我想，无论是真言宗的门徒还是所有的佛教徒乃至整个日本国民都应该感到耻辱和不安。

闲言少叙，言归正传吧。金刚峰寺是秀次自杀的地方。金刚峰寺是原青岩寺一度烧毁后重建的。现在，在柳林里，还有着关于原寺的记载和介绍。这大概是为了让人们记住久远的过去，激起人们悠悠的怀古之情吧。但是，不管怎么写，在人们的怀古之情里，青岩寺也罢，金刚峰寺也罢，似乎都不会是很重要的。重要的是，在这里，有近习的五、六个人被逼迫剖腹自杀。那惨烈的气氛毕竟太深厚太沉重了，只要一踏进这里，无论谁大概首先都会有深切的感受吧。

我的历史知识很有限，因此，对秀次在政治上陷入窘迫的原因并不十分明晓。但我相信，那是另有种种阴谋的。秀次并不作恶，最终却成为了阴谋诡计的牺牲品，不足三十岁便撒手尘埃，应该说是可哀可叹的。不过，我想，作为战国时代的一个男儿特别象秀次这样身份地位的人对危机四伏的环境没有一定程度的觉悟，那“可哀可叹”的结局也实属必然。对此，我不想再说什么。相比之下，更可哀可叹的倒是陪伴秀次而死的女人和孩子们，她们更能深深地刺痛我的心。

二

关于命运，我们可以认为是由自己来主宰的，但是，有时，

也确实是被迫地掌握在他人手里，这大概没有异议吧。可是，何时何地命运是由自己主宰，何时何地又被迫掌握在他人手中呢？这大概又是很难明确的。我想，即便“业力说”，恐怕也不是轻易就能说清的吧。这样，人生的赌场上，成败得失便很耐人寻味了。但是，不管怎样，秀次的命运虽然不佳，可毕竟还算在历史的漩涡中占据了一个小小的位置。而他的妻子儿女的命运，无论是从当时还是从后世看，都是十分可怜的。这正如白乐天的诗：为人切莫女儿身，百年苦乐由他人。

这样看来，所谓一夫一妻制，其实也很模糊。如果追本究根，也还是“夫唱妇随”。即女人的地位是从属的，女人应当追随男人、唯男人马首是瞻。当然，也有女人在幕后操纵男人的，可那终究微乎其微。一般的情形下，女人都是被操纵的。在过去的年代里，这种情况更为严重。那时候，名人、豪客和王公贵族大多有很多妻妾。这在今天，很难令人真正理解，除了肉欲以外似乎也确实再找不到别的什么理由。象秀次，围着他的女人，从十五、六岁到三十一、二岁的，也总有三十几位。他（她）们的心理因素，对现代人来说，是一个没有确定性的谜。至于所谓“后宫三千”，我想其实也不过是把三十、五十、一百个妇女安置在高墙深院内，但是，即便这样，那也不是太贪婪、太冷酷、太没有人性了么？因此，对秀次，是不该为其树碑立传的。因为如果把秀次作为榜样，那“没有人性”的事情在今天就或许还会发生。瞧，先前的“榜样”便是这样做的嘛。先前的许多人都是这样做的嘛。我为什么不这样做？日复一日地生活在温馨的天地里，即便是为此而死，不是也尝到

了奇妙的世界的滋味了吗？——诸如此类的想法会不会潜入现代人的心底并转化为“恶”的力量呢？我想会的。

由于秀次的剖腹自杀，三十几位妙龄妇人，还有几位幼童，在三条碛，一个一个地被利刃刺杀了。这能说是人的行为么？谁能感到这是人的行为呢？而且，那刺杀还是在秀次悬挂示众的头颅前。秀次是七月十五在高野山自杀的，他的女人和孩子死于八月二日，其间有两个星期的时日。虽说那时已是旧历的秋天，但经过两个星期，秀次的头颅也一定腐烂了。可那三十几位妇人和孩子就是同腐烂的头颅站在一起。武士们不是也太没人情了么？即便是单单从美的方面看，武士们通晓茶道，作歌奏曲，该是何等的风流飘逸。可是对待女人和孩子却又是如此的凶残暴虐，人性的矛盾、缺欠和丑恶暴露无遗。那美的情感、那风流飘逸的品格躲到哪里去了呢？我想，历史上，或许还有类似的事情。在此，我就不多说了。

在被虐杀的女人中，有一位是右大臣的女儿，据称还是绝代丽人，但在这种场合里，却是不如一条狗了。当人性中凶残、丑恶的一面大发淫威的时候，所谓关于社会的、艺术的、人道的顾虑是半点儿也没有的。有的，只是屠刀，在阳光下闪着耀眼的寒芒，于是，象宰牛似的，一个又一个倒下了，母亲和孩子们的尸体叠在了一起……。哦，如果说人心是全然善良的，那么此时的穷凶极恶又是从哪里来的呢？借来的？雇来的？不！那穷凶极恶就是人心的真实写照。历史，是一面镜子，照出了我们人的丑陋和美丽。

三

那三十几位妇人，在悲剧降临的两个星期前，还是以秀次为中心，并且各各因女人特有的情怀的缠绕而烦恼。如果从她们各自的性格、经历、环境和地位来看，那可以说她们也还都有一个自已的独特的人生舞台以及维系那舞台的礼仪、品位、尊严等。但是，当她们被拽到河滩上的时候，什么尊严、品位、礼仪等也都被撕扯得粉碎了。她们象狗一样地被杀掉了，她们作为人的一切也全部荡然无存了，还有她们作为女人特有的情怀也只好弃之黄土。这太悲惨了。急急流年，滔滔逝水，后来者追想她们悲惨的命运时，我想，大概都会有一种共同的感想吧：对生物，特别是对人，不能这样无所顾忌地虐杀。人，毕竟还应该有一点儿尊严，不管他是善人或是恶人。不能简单地划分善恶，也不能盲目地超越善恶，这种观念应该在我们的心灵深处扎下根。那样，我们对尊严的心，对尊严的心的殿堂——躯体——，无疑会是很谨慎了。当我们有了那样的观念或者说有了那样的感觉、那样的心情，我们也就有了宗教的发源地。然而，现在人们却已经把这个“根”忘掉了，人与人之间难以沟通，甚至相互欺诈、相互迫害。长此以往，人，还谈什么尊严呢？

秀次剖腹自杀后的情况，是他的妻妾们事先无法预料的。从七月十五日到八月二日还有一些时间，如果有所醒悟，那大概谁也不会去死。我对那时的具体情况不十分清楚。但是，

我想，如果有一线生的希望，那无论谁都会竭力奋争的。求生，是人性的闪光，未必便象有些人笼统说之的那样是人性的弱点。当然，那样，最后的结局或许更悲惨更可怜。但那是另外一回事了。总之，对于这些不幸的女人，我想，应该有拯救她们的阿弥陀佛，即应该把她们收留到极乐世界中去。不管在什么情况下，都不应该只有一种冷酷无情的“因果”报应。“竖超”、“横超”是应该都有的。如果不切断善因善果、恶因恶果的锁链，那有很多人在终局时便得不到济度。但是怎样才能够实现这一点，我当然也并非十分清楚。我只是强烈地感到应当如此。而且，我有这样的信念。

惨遭不幸的妇人们几乎都留下了自己的辞世歌。对此，有人怀疑是后人的伪作。我想，战国时代的习俗，女人是可以受到较高的教育的。那样，辞世歌也极有可能是濒临绝境的妇人们的创作。辞世歌中，除三、四首外，大都有佛法——特别是净土宗——的思想。当然，如果仔细分析，那关于佛法的思想也是很复杂的，有宣扬“无常”的消极思想，有希望摆脱差别得到平等的思想，也有赞美佛陀希望赎罪的思想，还有明确表示期望自己能登上莲花台成佛的，更有表达绝对空观的安心的，所有这些都是佛教安心的影子。

另外三、四首，则是抒发仰慕秀次言行的情怀。我想，这几首辞世歌的作者大概是想从这里求得安心吧。其中有一位年仅十九岁的妇人，她同四岁的幼子踏上死亡之路时咏道：“君于先约，妾孺后至；思追君迹，矢志不移。”还有一首三十五岁妇人的歌，更是咏出了对秀次的眷恋情思，“幽幽冥途，君待

我来；似梦非梦，永不分离。”而下面这首辞世歌，却道出了两种矛盾的心情，确实是至精至纯的人性的表现，“求诸弥陀，心似明月；生死同一，当有迷执。”另外，在被虐杀的妇人中，尚有一位女“丈夫”，她年方二十二岁，青春年少，热血精诚。当刽子手命令她“面向西”时，她昂然回答：“没有东西！”然后，面对秀次的头颅慨然陨命。她的辞世歌是：“人生短暂，此世留芳；视死如归，浮云流水。”

三十几首辞世歌中，上述几首是最有特色的，让人感到了美的、人性的光辉在强烈地闪耀。

四

问题在于，人世中，这样的事情作为一种存在却是必然的。那么，是什么原因使它一定要存在于人的世界里呢？又是什么原因使人无法避开它呢？对此，我想，在历史的发展进程中，如果出现了无宗教或否定宗教，那么人类的目的——假使有目的——便永远不可能达到。这里，目的意味着美和善。而且，象那三十几位妇孺被虐杀的事件还有可能重演。这样，人类便不会前进也没有希望了，只能永远在一个乱七八糟的境地里愈陷愈深。

到了三百年后的今天，机械工业已经非常繁荣了，人类文明的脚步似乎也已经向前迈了一大步。于是，人们也许会以为，象在三条碛，三十几个妇人和孩子被塞进木笼里然后在其主人腐烂的枭首下惨遭虐杀的事情便不会再有了。其实却不

然，那样的虐杀在暗地里以另外的方式也许更为残酷。

这样看来，人的无宗教行为只有直接与间接、粗与精、拙与巧、文明与野蛮的差异，而无本质的差异。过去和今天都是如此。今天的世界，由于武器、组织、金钱的巧妙运用，暴行和丑行往往是不能直接感受到了，象秀次的妻妾被虐杀那样的真实场面也看不见了。但是，我们要记住，惨虐的行为却是在冥冥之中进行的，这为害更大，也更可怕。我想，再过三百年，未来人看我们，大概也会有同样的感觉和看法。

由于个体、时间、本能、意识都有极限，所以才有了历史。于是，随之而来的，也便有了种种悲剧和喜剧的演出，但是无论哪一部剧毕竟都有终局。从历史的角度看，宇宙的“太灵”也是有一个发展过程的。关于“太灵”，我认为可以用人的意识来测度。因此，似乎也可以说“太灵”中有无数独立自由的人格。可是，“太灵”发展和运动的材料是无限的，这样，从某种意义上说，即便有独立自由的个体，那也不会是完整的。秀次在其三十几位妻儿妾嬖的惨死中，作为个体的自由还会存在么？不知出于什么原因，“太灵”把人们都弄成了傀儡。我想，在这个原因中，我们每一个人的“因”都已经被包含了，而我们有限的意识又无法彻悟它的真义。那永远是一个谜，我们对此无可奈何，只能勉强作出各自的解释已求得安心。

但是，我们不要忘了，在这个问题里，还有一个社会与个人的关系的问题。“业力说”已经对个人的命运作了说明。在个人的意识里，也有错综复杂的构成要素。不过，说到底，个人的意识是被社会限定的。因此，个体的“业”便直接与社会

发生突冲了，而“因果”的网便也是一层又一层地张开，永远也没有尽头。这样，弥陀的普度众生的誓愿就更难完成、实现了。个人与社会，两者缺一不可。我们想想看，秀次的妻妾们是受动的，秀次的一举一动都要影响着她们，而她们的惨烈遭遇今天又在影响我们。我们能说个人是纯粹的个人么？秀次的妻妾被虐杀的阴影促使我们不断地反省，在我们的心中不能仅仅有阴暗地潜伏着的伏魔殿，而且更要有一个永恒的“极乐”。地狱的上面是“极乐”；“极乐”的前头是地狱。

这样，四弘愿常以“众生无边誓愿度”为起迄的缘由也便容易理解了。尽管断除烦恼是个人的工作，但却不能把个人的存在置于众生之上。如果我们把弥陀看作是众生的弥陀，那么就会感到所有的烦恼都会烟消云散。在弥陀永恒的思绪里，有没有秀次妻妾被虐杀的幻影呢？这恐怕是谁也不能断言的。但是，我想，所谓为社会尽力的意义也就在于此。

译 注

① “大雄阁”合资会社一九三三年二月刊行。作者署名为铃木贞太郎。

② “东土”是佛教史中相对于西天(天竺)的地域概念，一般指中国，此处还包括日本、朝鲜。

③ 即八种神道异物：天、龙、夜叉、乾达婆、阿修罗、迦楼罗、紧那罗、摩呼罗迦。因以“天”、“龙”为首，故又称“天龙八部”。据许多大乘佛经记载，佛陀向诸菩萨、比丘说法时，“天龙八部”常参与聆听。《法华经·提婆达多品》说：“天龙八部、人与非人，皆遥见彼龙女成佛。”后为某些地域佛家弟子所供奉。

④ 见《五灯会元》第十五卷。

⑤ 梵文“知识”的音译，主要指宗教知识。通常为印度最古的宗教文献和文学作品的总称。此处指印度早期宗教。

⑥ 佛教中特指观察妄惑，也指观达真理。

⑦ 见《金刚经集释》第一〇九页。上海古籍出版社一九八四年三月版。

⑧ 见《五灯会元》第六卷。

⑨ 即地、火、水、风，佛教称之为创造一切色法者。所谓“地大”，即性坚，支持万物；所谓“水大”，即性湿，收摄万物；所谓“火大”，即性暖，调熟万物；所谓“风大”，即性动，生长万物。

⑩ 蕴，又作“阴”，聚集之义。五蕴，即色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴，意为有为法的作用是相集生成而非纯一。

⑪ 见《五灯会元》第一卷。

⑫ 见大珠慧海：《诸方门人参问》。

⑬ 见《愣伽师资记》第一卷。

⑭ 见大珠慧海：《顿悟入道要门论》。

⑮ 见大珠慧海:《顿悟入道要门论》。

⑯ 见《五灯会元》第一卷。

⑰ 即"菩萨"全名。

⑱ 六度之一。意为"智慧到彼岸",即为证见佛道,得主观圣智。

⑲ 意为"无上无等正觉"。佛无上觉智。佛教以为,获此智即为成佛。

⑳ 意为佛道广大无边,没有可与等比者。

㉑ 见《五灯会元》第四卷。

㉒ 见《五灯会元》第四卷。

㉓ 一般对"恶知识"而言。禅文献中,也指说正法,导人为善而终成正果、得解脱之道者。此处为后者。

㉔ 禅文献中,"某甲"、"吾"、"我"皆为第一人称。但"某甲"隐有自谦之意。

㉕ 见《五灯会元》第三卷。

㉖ 见《五灯会元》第四卷。

㉗ "不二"意为一实之理、如如平等、彼此无别。悟入菩萨一实平等之理即为入"不二法门"。

㉘ 见《五灯会元》第二卷。

㉙ 见《金刚经集释》第一〇六页。上海古籍出版社一九八四年三月版。

㉚ 见《五灯会元》第三卷。

㉛ 见《五灯会元》第十三卷。

㉜ 见《五灯会元》第十四卷。

㉝ 见《五灯会元》第六卷。

㉞ 见《五灯会元》第十二卷。

㉟ 见《五灯会元》第二卷。

㊱ 见《五灯会元》第九卷。

㊲ 见《五灯会元》第六卷。

㊳ 逻辑学中的最基本的直言判断形式。

㊴ 参见德尔图良:《取缔异教徒》第十四页。

㊵ 参见德尔图良:《论基督教的肉体》第五页。

㊶ 见《五灯会元》第七卷。

㊷ 五眼之一。意为彻照诸法实相之眼，也为觉悟者之眼。此处转义为佛道的关键所在。

㊸ 见《五灯会元》第七卷。

㊹ 见《五灯会元》第十一卷。

㊺ 见《五灯会元》第七卷。

㊻ 见《五灯会元》第四卷。

㊼ 此处是禅宗南宗。自慧能后，禅宗分裂为南、北二宗。南宗主张顿悟，北宗主张渐悟，因此又称顿、渐二门。

㊽ 见《五灯会元》第五卷。

㊾ 见《五灯会元》第四卷。

㊿ 见《五灯会元》第九卷。

(51) 即木屑、木片。

(52) 见《五灯会元》第九卷。

(53) 见《五灯会元》第三卷。

(54) 见《五灯会元》第四卷。

(55) 见《五灯会元》第四卷。

(56) 见《五灯会元》第一卷。

(57) 见《五灯会元》第五卷。

(58) 此处意为没有逻辑意义的判断和分析。

(59) 见《五灯会元》第四卷。

(60) 参见《五灯会元》第一卷。

(61) 见《五灯会元》第三卷。

(62) 见《五灯会元》第五卷。

(63) 见《五灯会元》第二卷。

(64) 见《五灯会元》第十五卷。

(65) 见《五灯会元》第十二卷。

⑯ 见《五灯会元》第十五卷。
⑰ 见《五灯会元》第十五卷。
⑱ 见《五灯会元》第十五卷。
⑲ 见《五灯会元》第十五卷。
⑳ 见《五灯会元》第十九卷。
㉑ 见《五灯会元》第十九卷。
㉒ 见《五灯会元》第五卷。
㉓ 见《五灯会元》第五卷。
㉔ 见《五灯会元》第十五卷。
㉕ 见《五灯会元》第十二卷。
㉖ 见《五灯会元》第十二卷。
㉗ 见《五灯会元》第十五卷。
㉘ 见《五灯会元》第十五卷。
㉙ 见《五灯会元》第十五卷。
㉚ 参见石峻、楼宇烈、方立天、许抗生、乐寿明编《中国佛教资料选编》第二卷第四册第二〇二页。中华书局一九八三年六月版。
㉛ 见《五灯会元》第四卷。
㉜ 指僧人聚集之地，意为佛光普照，信者如森林般生长、众多。有些禅文献中也可作"佛门"、"佛教"解，此处即是。
㉝ 见《五灯会元》第四卷。
㉞ 见《五灯会元》第四卷。
㉟ 禅宗主张以心传心，并以心之开悟为极致。"心要"即是开悟之要义。
㊱ 意为问候、礼拜。
㊲ 见《五灯会元》第七卷。
㊳ 见《五灯会元》第三卷。
㊴ 见《五灯会元》第三卷。
㊵ 见《五灯会元》第三卷。
㊶ 见《五灯会元》第三卷。

(92) 见《五灯会元》第七卷。

(93) 见《五灯会元》第七卷。

(94) 见《古尊宿语录》第一卷。

(95) 即"悟"。

(96) 见《五灯会元》第九卷。

(97) 见《五灯会元》第十一卷。

(98) 见《五灯会元》第七卷。

(99) 见《古尊宿语录》第一卷。

(100) 指概念、语言。

(101) 见《明嘉兴大藏经》第三卷《释禅波罗蜜次第法门》第一卷。

(102) 参见《五灯会元》第七三二页。

(103) 见《五灯会元》第四卷。

(104) 见《五灯会元》第四卷。

(105) 见《五灯会元》第九卷。

(106) 见《五灯会元》第十五卷。

(107) 通"圆",即释梦。

(108) 见《五灯会元》第九卷。

(109) 意为断"分别"之惑,入绝对清净之地。

(110) 意为逝。佛教讲六道轮回,故不称"死",而称"去"。

(111) 见《五灯会元》第六卷。

(112) 道,通说,讲。

(113) 即逝世。

(114) 通"悟"。

(115) 意为可悲、可怜。

(116) 意为陷于对立条件之中而不自觉。

(117) 意为太过仁慈。

(118) 意为全然错了。

(119) 意为反复思考。

(120) 懡㦬意为惭。此处可作作戏解。

⑫① 意为盗伙。
⑫② 意为始终不知如何解脱。
⑫③ 意为弟子们。
⑫④ 言下可作语言深层之义解。
⑫⑤ 意为解脱。
⑫⑥ 此处可作犹豫解。
⑫⑦ 此处意为只看语言表层之义。
⑫⑧ 意为不觉醒。
⑫⑨ 意为贤达者。
⑬⓪ 七女中年长者。
⑬① 领会，悟得。
⑬② 意为事项。
⑬③ 意为无尘、绝对清净。
⑬④ 据禅文献记载，菩提达摩在中国传法毕后，于墓穴中遗留一只鞋子，飘然西归天竺。
⑬⑤ 见《五灯会元》第五卷。
⑬⑥ 见《五灯会元》第八卷。
⑬⑦ 见《新约全书·马太福音》第六章。
⑬⑧ 见《列子·黄帝篇》。
⑬⑨ 京都一条书房一九四三年三月刊行。在《序》中，铃木大拙说是考虑到年轻人的思想特征，才把本书定名为《一个禅者的思索》。
⑭⓪ 即和尚。
⑭① 见《五灯会元》第十三卷。
⑭② 见《五灯会元》第十四卷。
⑭③ 指《'无明'与世界友好》。
⑭④ 旧为僧众居住的庭园，今为寺院的通称。
⑭⑤ 意为摇晃。
⑭⑥ 见《五灯会元》第三卷。
⑭⑦ 见《五灯会元》第一卷。

⑱ 见《五灯会元》第一卷。

⑲ 见《五灯会元》第十一卷。

⑳ 见《老子·四十七章》。

㉑ 参见《旧约全书·创世纪》第一章。

㉒ 本章由两篇同题文章组成。为阅读方便，译者加“前篇”、“后篇”标题。

译 后 记

翻译铃木大拙的书于我是困难的，但还是结结巴巴地译出来了，其结果或者说其效用于我也是难以明确的，尽管我很坦然。

禅原本不可“说”，即禅因其独特的内容和独特的表达方式而远非一般的逻辑语言所能完整表述，但铃木大拙“说”了，并取得了十分的成功，现代禅学也便由此而蔚然大观起来。全部佛学的发展过程即是探求人生乃至宇宙万象的真实本质的过程，禅自不例外。现代禅学则着重实现人生的真实本质方面，毕竟，二十世纪的风风雨雨使人的问题更为严肃而又迫切，任何一门真正的人文学说都无法逃避对此的直接认知。当然，只要人类还繁衍下去，人的问题便永远不会彻底解决，但在阶段性内赋予其相对意义的确定也是非常必要的。或许在现今所有的阐释中，现代禅学并不是最好的，但它阐释了并且相应地指出了具有效验的行进之路，我想，这是应该说明的。

另外，在本书的翻译过程中，我曾得到中国佛教协会理事、《法音》杂志社主编净慧法师和中国人民大学哲学系教授方立天先生的指点、教正，在此谨致谢忱。

未 也